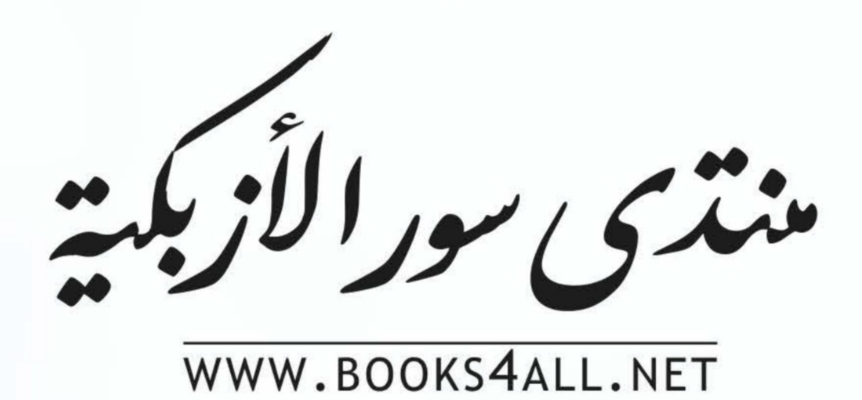
المدخل فى الأيديولوچيا والحضارة

الدكتور
عبد الرحمن خليفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الدكتور
فضل الله محمد إسماعيل
كلية الآداب - بدمنهور
جامعة الإسكندرية




منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

المدخل فى
الأيديولوجيا والحضارة

دكتور

عبد الرحمن خليفة

كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

دكتور

فضل الله اسماعيل

كلية الآداب بدمنهور ـ جامعة الإسكندرية

2006

مكتبة بلستان المعرفة

طباعة ونشر وتوزيع الكتب

كفر الدوار ـ الحدائق بجوار نقابة التطبيقيين

☎ : ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ & ٠١٢١١٥١٢٣٧

المدخل فى الأيديولوجيا والحضارة



"والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين"

صدق الله العظيم

"العنكبوت: ٦٩"

مُقدِّمة

الانسان هو خليفة الله فى أرضه، يولد وينمو وينشأ فى مجتمع، يستقى منه قيمه ومثالياته التى تشكل رأيه وفكره، وهو لايعيش وحيداً فيه بل مع أقران وزملاء، ينفعل بهم ويتفاعل معهم، يؤثر ويستجيب، ويأخذ بقدر ما يعطى، فتنشأ هناك علاقات ينخرط فيها الجميع دون استثناء، ولا تسير هذه العلاقات كيفما يحلو لأصحابها، إذ لابد لها من مبادئ تخضع لها. والأيديولوجيا مجموعة متماسكة نسبياً من المبادئ والمثل والمعتقدات وحتى تؤدى هذه المبادئ والمثل والمعتقدات وظيفتها الاجتماعية يجب أن تتخذ فى أذهان معتنقيها قيمة الحقيقة. انهم لابد أن ينظروا إليها على أنها تنطوى على تصور صحيح أو صادق للواقع، تصور صحيح أو صادق لما هو كائن ولما يجب أن يكون فى الواقع.

كذلك إذا كان الإنسان هو صانع الحضارة فى كل فترات حياته، حيث هو الذى يوجد البيئة الصالحة بعد أن يكيف ويتكيف مع عوامل الطبيعة، وذلك بسعيه الدائم لإتاحة الفرص الملائمة للحياه الأفضل، فهو فى ذلك كله يغير ويبدل، ومن ثم يبدأ فى عملية تحضير لاتصل إلى نهاية محددة طالما كان هناك إنسان حى وهو فى هذا إنما يشكل الوقائع التاريخية مستخدماً فى ذلك الإمكانات المتاحة وغير المتاحة مما يستطيع تطويره فيما بعد.

ومع انفتاح الذهن البشرى، ومع التطلع الدائم للأفضل، بدأ الإنسان فى البناء والتشييد، وفى إرساء قيم وتقاليد، فكان أن تأصلت الحضارة وازدهرت، إلا أن إختلاف الظروف الديمجرافية ساعد على قيام أنماط متباينة، وهكذا وجدت المجتمعات المتحضرة المتنوعة الأصول.

وإذا كانت السمة المميزة لأزمتنا المعاصرة هى السمة السياسية، بما فيها من احتكاكات وصراعات، وحرب وسلام، وتعاهد وتحالف، وبما فيها من دسائس ومؤامرات، بل وما فيها من أجهزة للاستخبار والتجسس، حيث تدخل جميعها ضمن الوسائل التى تتفاعل بها السياسة، وحياتنا الراهنة تذخر بذلك كله، ولاسيما على المستوى العالمى وإذا كان التاريخ فى تطور مستمر، فقد كان لزاماً علينا أن لانقف عند الأيديولوجيا والحضارة، بل لابد من التطرق إلى العولمة، تلك المرحلة التاريخية التى كان لها مظاهرها وأبعادها الاقتصادية والمعلوماتية والإعلامية والاجتماعية والثقافية والسياسية والتكنولوجية والتى استهدفت اشاعة وسيادة قيم وأسلوب الحياة الأمريكية. وكان لها انعكاساتها السلبية على الأمم المتحدة، وعلى دول العالم الثالث.

وعلى الرغم من خطورة العولمة فقد إنتهينا إلى أنه ليس من الحكمة أن نتعامل معها بمنطق الرفض المطلق، أو القبول التام، فالعولمة حقبة تاريخية ولذلك يعد منطقا متهافتا ما يدعوا إليه البعض من ضرورة محاربتها، والامتناع عن التعامل معها. لذا فإن فهمنا لكيفية التعامل معها يكون أوقع وأكثر فائدة من التنديد بأخطارها.

من هنا جاءت هذه الدراسة فى ثلاثة أبواب تناول الباب الأول: الأيديولوجيا، وقد قسم هذا الباب إلى خمسة فصول، تناول الفصل الأول: التعريف بالأيديولوجيا، وتناول الفصل الثانى: الأيديولوجيا وعلاقتها بالسياسة، أما الفصل الثالث: فقد تناول العلاقة بين الأيديولوجيا وفلسفة السياسة، وتناول الفصل الرابع: دور الأيديولوجيا ووظيفتها. أما الفصل الخامس والأخير فى هذا الباب فيتناول الأيديولوجيا الماركسية.

الباب الأول

الأيديولوجيا

الفصل الأول

التعريف بالأيديولوجيا

مقدمة

إن الدارس للتاريخ البشرى يستطيع أن يلمس بسهولة كيف يتداخل الماضى مع الحاضر لدرجة لانستطيع أزاءها أن نتفهم الوضع الراهن دون الرجوع باستمرار إلى مواقف أصبحت تاريخاً بعيداً، وما كان التاريخ فى جوهره سوى عاملاً مساعداً على تفسير أعمال نقدم عليها وتصرفات نقوم بها فى وقتنا الحاضر، وفى الحقيقة إن إهتمامنا بما حدث فى الماضى إنما هو لفهم وإدراك ما يحدث فى حاضرنا وما سوف يحدث فيما نستقبل من أيام، وهكذا فإن كان التاريخ مجرد سرد لحقائق دون أن تكون هناك عبرة عملية نستفيدها منه فسوف يتضاءل إلى أن يصبح قصصاً لها مجالات أخرى لروايتها غير مجالات العلم والحكمة، وما كانت الحقائق المجردة التى تكون جوهر التاريخ مفسرة للحاضر أو مخططة للمستقبل فحسب، إذ من المفروض أن يتعرض التاريخ لبيان كيف تحول الماضى إلى حاضر وذلك للإفادة فى معرفة كيف يتحول الحاضر إلى مستقبل، بمعنى أن يظل المؤرخ شاخص البصر إلى المستقبل على الرغم من معيشته وإقامته فى الماضى، إلا أن هناك خوفاً أن يستأثر الماضى فقط بفكر المؤرخ فيظل حبيس الماضى مجهوله ومعلومه كما يحدث غالباً عند الكثير من المؤرخين الذين تعزلهم النظرة التاريخية عن واقعهم الذى يعيشون فيه ولعل الطريق الوحيد لتجنب ذلك هو أن نتجرد من واقعنا وأن نحاول رؤية الماضى كما كان ذات يوم مستقبلاً وبذلك نستطيع أن نشهد قوى التغيير وهى تحدث أثرها مغيرة ذلك المستقبل لتجعله حاضراً ثم ماضياً فى آخر الأمر، وهكذا يمكن القول أخيراً بأننا ننظر إلى الماضى لكى نتطلع إلى المستقبل.

ومن الحقائق العلمية المعروفة أنه ينبغى علينا أن نكشف عن طبيعة المادة التى نتطرق لدراستها والطريقة التى يحدث بها التحول وذلك بتتبع

التغيرات التى طرأت عليها منذ الأزمنة الماضية وحتى وقتنا الحاضر وإذا ما أراد الإنسان استطلاع تلك العلاقات الموجودة بين الدول وبعضها وكذلك بين الأفراد فسوف يجد قدراً كبيراً من الخير يصاحب الشر الغالب عليها فى أكثر الأحيان، أى أن الخير منذ القدم كان أملاً أو مثلاً أعلى أو أيديولوجية يحاول الجميع بمعونته تحقيق درجةمن التطور والتقدم وما كان الخير فى حد ذاته إلا أفكاراً أيديولوجية تتبع وسط جحافل الشر الغالبة على المجتمع البشرى.

وإذا كان التاريخ يهتم بدراسة البطولات وصانعيها والحقائق وبيناتها والتطورات ونتائجها (وفى الحقيقة ماهى إلا حلقات متصلة غالباً ما يسبب بعضها بعضاً) إلا أنه ينبغى ألا نغفل آمال الإنسان وأمانيه والتى كانت يوماً ما مثلاً عليا يريد أن يضعها موضع التطبيق ما أمكنه ذلك وتلك هى بداية للأيديولوجية عند البعض، لأنك إذا ما أردت أن تدرس الحاضر أملاً فى الحكم على المستقبل لايكفيك فقط أن تتطرق إلى حياة العظماء وأعمالهم (وإن كانت أعمال الزعماء ومعتقداتهم تصبح بمرور الأيام قيماً اجتماعية من الدرجة الثانية) إذ ينبغى أيضاً أن تدرس حياة الأفراد العاديين وما كانوا يتطلعون إلى تحقيقه وأغلبه كان من الصعب الوصول إليه، إلا أن ذلك الجزء الصغير الذى أنجزوه وحققوه إنما يدين فى وجوده للأيديولوجية التى آمن بها الأفراد وبهذا نستطيع أن نقول بأن أحداث الماضى قد تأثرت إلى حد بعيد بإرادة الأجداد التى كان لها الدور الأكبر فى تشكيل مثالياتهم ومثلهم العليا ولابد ونحن نقوم بعملية الدراسة هذه بأن ندرك أننا سوف لانتمكن من استيعاب الحاضر وكل عملياته بالإشارة إلى أيديولوجيات الماضى فحسب حيث أن مجرى التاريخ البشرى لاتتحكم فيه قوة الإرادة البشرية فقط إذ يخضع لعوامل آخرى قد تكون أقوى وأغنى من تلك الإرادة وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الجزء الصغير الذى تحقق (وإن حدث أن كان ذلك بعد رحيلهم) يكفى تماماً لتحقيق ما نريد وبهذا المعنى يمكن لتاريخ الأيديولوجيات أن يفسر

لنا الإختلاف بين الماضى والحاضر، فالحاضر كان حلم ومثال الماضى عملت على إنجازه القوى المختلفة ثم أن هذا القدر من الأحلام الذى لم يتحقق لايقل أهمية فى التأثير على الحاضر، والأمثلة عديدة لإثبات ذلك فقد كانت "آلة الزمان" التى وضعها هـ.جـ. ويلز فى مطلع القرن العشرين والتى اعتبرت فى وقتها ضرباً مغرقاً فى الخيال هى النبراس الذى أهتدى به علماء النصف الثانى من قرننا الحالى وهم يصنعون لنا سفن الفضاء وكم كافح العمال كثيراً فى بداية القرون الحديثة لتكوين النقابات العمالية فى محاولة لتحسين أحوالهم الاجتماعية المتردية ولكن وقف فى طريقهم الملوك والبرلمانات ورجال الإقطاع فى جميع أوربا تحت تأثير الطبقة الرأسمالية المتحكمة، إلا أنها أصبحت واقعاً ينعم به العمال الآن فى سائر أنحاء العالم.

وكما ساهم الماضى فى صنع الحاضر فإن الحاضر يشارك فى تشكيل المستقبل وعلى قدر ما نستطيع أن نذهب بعيداً فى التاريخ نجد أن تلك العملية هى التى ساعدت على وضع التاريخ فى ذلك القالب الذى وصلنا، ولعل حب الأثينيين للحرية هو الذى خلق أثينا سقراط وأفلاطون وأرسطو، ولعل قواعد روما الإدارية والقانونية هى التى وحدت أكثر أقطار أوربا بعد ذلك، ثم ان حاجة رجال الإصلاح إلى تفهم ذلك العامل كبيرة وهم يقدمون لنا الحلول الفعالة لمشكلاتنا الاجتماعية والأخلاقية علماً بأنه لم يحدث أن نجح الكائن البشرى فى تحقيق وانجاز الأيديولوجية الخاصة بصورة مطلقة كما وضعها فى أول الأمر.

وقديماً قال أرسطو ان الذى يدرس الأشياء فى أصلها وبدايتها الأولى سواء كانت تلك الأشياء دولاً أو نظماً أو أى شئ آخر سوف تكون لديه أوضح صورة عنها وقد ردد نفس المعنى تشارلز داروين فى قوله أن الإنسان يستطيع أن يفهم الشئ جيداً إذا ما وفق إلى الكشف عن أصوله الأولى، ثم ان

من يتصدى للكتابة عن العظماء من الرجال نادراً ما يهمل دور الأباء فى التنشئة التى خلقت منهم ذلك ولذلك فإن كلمة الحرية غالباً ما تذكرنا بأثينا والنظام بروما ووحدة البشرية. بأيديولوجية العصور الوسطى واستقلال الدول يرجع بنا عند الحديث عنه إلى عصر النهضة ومثالياته، إلا أنه يجب أن نضع فى أذهاننا أنه ليست أثينا هى التى تشغل المقام الأول فى إهتمامنا ونحن بصدد الدراسة على سبيل المثال وإنما ذلك العامل من الحرية الآثينية والموجود فى حياتنا الأن وبالمثل ليست روما ولكن النظام الرومانى الذى يقبع وراء نظامنا الحديث فى الحكم والحكومة ثم إذا كان الغرض هو دراسة إحدى هذه الأيديولوجيات فلن نتعرض إلى ما كانت تعنيه فى الماضى فقط ولكن إلى ما يمكن إضافته من مضمون إليها الآن، فالحرية والنظام والوحدة والقومية كان كل منها مفهوماً محدداً فى الماضى إلا أن ذلك المفهوم قد اتسع الآن ليشمل انساقاً جديدة من الأفكار بما يتلاءم والتغيرات التى تطرأ على المجتمع ككل مما يجعلنا نقول أن الأيديولوجية شئ نسبى يتغير ويتعدل تبعاً للظروف والأحوال من جيل إلى جيل ومن بلد إلى آخر على الرغم مما تبدو عليه من ثبات واستقرار وعلى الرغم من محاولة الجميع تكييف أعمالهم وتصرفاتهم بما يتلاءم وعدم المساس بها، إلا أنه طالما كان المجتمع كائناً ديناميكياً متطوراً أو طالما كانت الأيديولوجية هى المرآة التى تعكس المثل العليا لهذا المجتمع فلابد وأن ينالها بعض التعديل بنفس القدر الذى يحدث به فى المجتمع.

وبهذا المفهوم تكون الأيديولوجية مجرد أفكار قوية أو قوى فكرية تتسلط على أذهاننا فترة من الزمن، قد تطول أو تقصر، وقد يكون فى قدرتنا أن نغير فيها وأن نبدل حتى تكون هناك مواءمة بين إمكانياتنا وتطلعاتنا إن وجدت أستقامت بنا الحياة، والا فلن يجد الهدوء طريقاً إلى حياتنا.

ويمكن لنا بعد هذا التمهيد أن نعالج بعض الموضوعات التى تتصل بالإيديولوجية ولعل من أولها جميعاً عملية التعريف، ولاسيما وقد تشعبت المحاولات مما قد يصعب إزاءه أن يضع الإنسان يده على تعريف محدد شامل.

الفصل الأول

التعريف بالأيديولوجيا

كنا قد أرتضينا لأنفسنا منهجاً معيناً إزاء التقدمة لأى موضوع نسوق فيه الحديث، وهو التعريف بالمصطلحات التى تتركز حولها الدراسة فى محاولة لألقاء بعض الضوء على ما غمض منها، أو تأكيداً على مفهوم معين للمصطلح يساعدنا فى عملية البحث، لاسيما حين تتعدد التعريفات وتتباين.

وأمامنا الآن مصطلح جديد هو الأيديولوجيا، ولابد أن نأخذه بشئ من التوضيح سعياً وراء استقامة المعنى.

والأيديولوجيا شأنها شأن مصطلحات العلوم الاجتماعيـة، تصدت لها تعاريف شتى، ولم تستقر على تعريف واحد، يضمن لها معنى محدداً، نظراً لتطور معانيها عبر حقب الزمن، مما جعل كل حقبة بفلاسفتها تذهب مذهباً مختلفاً فى التعريف عن سابقتها ولاحقتها تبعاً لما يسودها من فلسفات.

وربما كان الغموض الذى شاب مصطلح "الأيديولوجيا" راجعاً إلى كثرة دورانه واستخداماته المختلفة، بالإضافة إلى تداخل الفكر الإجتماعى والسياسى والاقتصادى والفلسفى فى مجال دراسته، مما أدى إلى الخروج عن الحدود المحددة للتداول والتفاهم والتعامل بين مستخدمى المصطلح ومتلقيه فى كتابات الكثيرين.

فكل فرد فى المجتمع يمتلك قدراً من الأفكار والتصورات يمكنه من خلالها أن يحدد علاقته بالآخرين، وأن يتخذ موقفاً من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، يتسم بالقبول والإيجاب أو بالرفض

والمعارضة، معبراً عن الفكر الأيديولوجي الذى يحمله ويدين له بالولاء، وينتج عن ذلك إختلاف العلماء والباحثين فى النظر إلى الظواهر الاجتماعية والأنساق الفكرية وصفاً وتحليلاً، لاختلاف التنشئة الأيديولوجية التى شكلت تفكيرهم.

ومن هنا شاب الخلط محاولات تحديد المفهوم ومدلولاته، مما أدى بالتالى إلى صعوبة التوصل لتعريف محدد ومتفق عليه للمصطلح.

ويعود استخدام الأيديولوجيا فى بادئ الأمر إلى المفكر الفرنسى دستيت دى تراسى Destutt De Tracy عام ١٧٩٧[١] الذى أراد أن يبدأ به علماً جديداً أسماه علم الأفكار "Science of Ideas" فى محاولة للتفرقة بين هذا المضمون الجديد وما نعرفه باسم الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة[٢]. لعل الداعى الرئيسى إلى ذلك الإتجاه الجديد هو معايشته لفترة الغليان التى واكبت الثورة الفرنسية، وكان يهدف إلى نقد الأفكار الفلسفية التى سادت فترة ما قبل الثورة باعتبارها غير صالحة لمفاهيم العصر الثورى الذى تغيرت فيه كل العقائد الفكرية، لاسيما وأن تلك المفاهيم ترجع فى أصولها إلى العصور الوسطى التى كانت تعتمد على هذه الميتافيزيقا، التى أراد دى تراسى هدمها، لعدم مواءمتها للمنطلقات الفكرية الجديدة التى يجب أن يقوم بناؤها على علم جديد يتفادى ما وقع فيه فكر العصور الوسطى من أخطاء، ولذلك يكون دى

---

[١] انظر فى ذلك

Drucker. The Political Uses of Ideology (London: Macmillan, 1974)

[٢] وكان أول من أطلق هذا المصطلح هو أندرونيكس، أحد تلاميذ ارسطو حين أراد تصنيف مؤلفاته إلى: كتب الرياضيات وكتب الطبيعة وما بعد الطبيعة حين وجد أن موضوعات هذه الأخيرة لايمكن أن تندرج تحت أى من التصنيفين السابقين.

تراسى قد اقدم على عمل ثورى فى مجال الفكر تمشياً مع ما كان سائداً فى تلك الفترة من احداث التغييرات التى استلزمتها الثورة الفرنسية.

إلا أننا لابد وان نعترف بفضل هذا الرعيل من الفلاسفة ورجال الفكر الذين مهدوا لنشوب وازدهار الثورة الفرنسية، مثل بيكون وديكارت ولوك وبنثام وغيرهم ممن أثروا على الواقع الاجتماعى والسياسى لأوربا القرن الثامن عشر، وذلك عن طريق قوة الفكر التى أطلقها ديكارت وهو يهاجم الفلاسفة المدرسين [1] الذين نحوا العقل جانباً فى دراستهم، والى لوك يرجع كذلك كثير من الفضل حين دعا إلى ضرورة تمتع الإنسان بالقدر الكبير من الحقوق والحريات العامة، وكان بيكون ممن سبقوا إلى ذلك، حيث كان من أول من تصدى بالهجوم على فكر العصور الوسطى لتمسكه بالقوالب الكلاسيكية.

ويبدو أن مساهمة لوك كانت كبيرة فى الفكر الأيديولوجى الذى ساد خلال تلك الفترة بعد أن ساعدت كتاباته على تأسيس أول ملكية دستورية فى انجلترا بعد صدور وثيقة إقرار الحقوق لعام ١٦٨٨ والتى أحتوت من المبادئ ما يعتبر نقله كبيرة فى المسيرة الدستورية لنظام الحكم الإنجليزى، حيث حرمت الملك من الوسائل الفعالة للحكم دون الموافقة الصريحة من مندوبى الشعب وممثليه فى البرلمان، وظل الحال على ما هو عليه إلى أن صدرت قوانين الإصلاح البرلمانى عام ١٨٣٢، ونتج عنها توسيع قاعدة السلطة السياسية بعد أن كانت مقصورة على الطبقة الوسطى، وفى الحقيقة لم يكن

---

[1] اسم يطلق على فلاسفة العصور الوسطى الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة الأرسطية والتعاليم الدينية، مستخدمين فى ذلك المنطق الأرسطى وقياساته فى استدلالاته التى توصلت إليها، وكان من أهم دعاة العودة إلى الفكر الكلاسيكى فى ذلك هو توما الأكوينى خلال القرن الثالث عشر.

ذلك ليتم بدون وثيقة ١٦٨٨ التى يعتبرها كثير من المؤرخين الأساس الذى انحدر منه النظام الإنجليزى الراهن.

وبمثل ما تأثر هؤلاء المفكرون بجون لوك، فقد تأثروا بشخصية أخرى كانت رائدة فى مجال الإصلاح وهو بنثام الذى قرأت له كل أوربا، فكان أن استجابت له كل الأصوات فى مختلف الأقطار الأوربية، وكان هؤلاء الأيديولوجيون الفرنسيون يتمتعون بقدر كبير من القدرة على التأثير فى الإتجاهات الفكرية السياسية والأخلاقية التى عمت فرنسا خلال البدايات الأولى للقرن التاسع عشر، إلا أنهم اصطدموا فى ذلك الوقت بأفكار نابليون فكان أن استغنى عنهم حين أعاد تنظيم الجمعية الوطنية عامى ١٨٠٢ - ١٨٠٣ بل وذهب بعيداً فى ذلك حين نعتهم بما ليس فيهم، حيث أدعى على سبيل المثال بأنهم نظريون لايحسنون العمل، وتلك سمة إذا ما ألتصقت بإنسان، كانت النظرة إليه غير محمودة فما بالك بالعالم أو المفكر، ومن هذا المنطلق بدأ إستخدام المصطلح ليصبح أداة إتهام فى يد السلطة الحاكمة تدمغ به كل من يعترض على التشريعات التى تقوم بإصدارها، أو الفلسفات التى تؤمن بها[1].

وعلى أية حال فإن الفترة التى أعقبت القرن السابع عشر فى أوربا والمسمى بعصر العقل وإلى انتهاء القرن التاسع عشر تعتبر من أخصب الفترات الفكرية التى عرفها تاريخ البشرية، وذلك بسبب كثرة ما ظهر فيها من نظريات وتصورات حول طبيعة الإنسان وتفسير علاقاته بالأوضاع الاجتماعية آنذاك، وقد ساعد على ذلك التنوع والخصوبة إمتلاء المرحلة

---

[1] عبد الرحمن خليفة، محاضرات فى الأيديولوجيا والحضارة، مذكرات غير منشورة (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥) ص: ٦-٧.

بالثورات السياسية والاقتصادية والاجتماعيـة التـى أعقبـت خـروج أوربـا مـن ظلام الأقطاع فى العصر الوسـيط، ودخولهـا فـى النظـام الرأسـمال الصنـاعى وما أدى إليه ذلك من إرتفاع وعى الإنسان بالوسائل المتعددة، والطرق البديلة التى يمكن أن يسلكها فى تنظيمه للمجتمع وتغيير معتقداته وإنتماءاتـه الفلسـفية والدينية والسياسية، لهذا كان طبيعياً أن تسمى الفترة كلها بعصر الأيديولوجيا وان يصل الأمر بالبعض إلـى إعتبـار القـرن الثـامن عشـر المعـروف بعصـر التنوير داخلاً فى تلك الفترة أيضاً.

وعلى أية حـال يمكـن لنـا أن نتبيـن أن بعـض الاسـتعمالات الرئيسـية للأيديولوجيا تطورت ابان الحقب التاريخية المتعاقبـة حسـب بعـض المفكريـن الذين ذهبوا إليها منذ بداية شيوع المصطلح وإلـى الأزمنـة المعـاصرة، وفيمـا يلى ايجاز بسيط لتلك الاستعمالات:

أولاً: استعمال القرن الثـامن عشـر حيث تعنـى الأيديولوجيـا محاربـة الأفكـار المسبقة الموروثة عن عصور الظلم والظلمـات، وكذلـك الأفكـار الجديـدة المعارضة للسابقة والتى تستخدم العقل الكاشف للحقيقة، والدافع للضبـاب الكثيف الذى حال دون الرؤية الصحيحة طوال العصور الوسطى، وبذلك يمكن القول بأن ذلك الإستعمال ينظر إلى الأيديولوجية إنطلاقاً من العقـل الذى لايختلف فى الفرد عما هو فى الإنسانية جمعاء.

ثانياً: إستعمال الفلاسـفة الألمـان ولاسـيما هيجـل والرومانسـيين، حيـث تعنـى الأيديولوجيا لديهم كياناً فكرياً يعبر عن الروح التى تدفع الحقبة التاريخيـة المعينة إلى السعى لتحقيق هدف محدد لابد وأن يكون لـه دور فـى الخـط الذى رسمه التاريخ العام للمجتمع البشرى، ومن ثـم يتسـنى لنـا أن نقـول بأن هذا الاسـتعمال ينظـر إلـى الأيديولوجيا إنطلاقـاً مـن التـاريخ كخطـة واعية بذاتها.

ثالثاً: الاستعمال الماركسي وينظر إلى الأيديولوجيا على أنها بناء فكرى يعكس طبيعة النظام الاجتماعي، وهكذا يمكن القول بأنه ينظر إليها إنطلاقاً من البنية الباطنية للمجتمع الإنساني الذى يتميز بإنتاج وسائل استمراريته.

رابعاً: استعمال نيتشه حيث تعني الأيديولوجيا مجموع الأوهام والتعليلات والحيل التي يحاول بها الإنسان التكيف مع قوانين الحياة، وذلك فإن وجهة نظره إنما تنطلق من الحياة كظاهرة عامة تفصل عالم الجماد عن عالم الأحياء.

خامساً: إستعمال فرويد الذى تعني الأيديولوجيا لديه مجموعة الأفكار الناتجة من تطبيق قانون الله الضروري في رأيه لبناء الحضارة[1].

ونعود إلى عملية (التعريف والتعرف)، والمحاولات التي يدلي بها البعض في هذا الصدد، ولعل من أطرفها تلك التي تنظر إلى الأيديولوجيا على أنها نتاج للسلوك والخبرة الذاتية للفرد أو الجماعة، وتبدو في نسق متكامل من الافتراضات الاداركية والمعارف التي ترشد الناس لممارسة سلوك وفكر محددين بما يحقق لهم الاستقرار والترابط كجماعة ايديولوجية.

وتمثل وسائل الضبط المختلفة صمام أمان وحدة الجماعة وتوجيه السلوك والمارسة نحو أهداف وغايات محددة يرغب المجتمع أو ترغب الجماعة في بلوغها مستقبلاً يضاف إلى ذلك أن الأيديولوجيا عامل حاسم في

---

[1] عبد الله العروى، مفهوم الأيديولوجيا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣) ص: ١٠٣-١٠٤.

تحديد خصائص الطبقات وتمييزها عن بعضها داخل المجتمع بتحديد مكانتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية وهى أيضاً - أى الأيديولوجيا - ثقافة عامة يمكن ان تساعدنا على فهم الإضطرابات النفسية وتوقعات السلوك الموجهة نحو أهداف محددة.

والدراسة اللغوية لمصطلح الأيديولوجيا، بدورها تكشف لنا عدم إتفاق حول أصول هذا المصطلح ونشأته ودلالاته.

فالأيديولوجيا - فى رأى البعض - تتكون من مقطعين يونانيين هما: Logy , Idea أى علم الأفكار، أو علم المثاليات إذ أعتبرنا المقطع الأول هو Ideal وعموماً فإن اللفظ المركب يشير إلى نموذج مثالى فى عملية بناء الفكر يسهم فى تفسير الطبيعة والمجتمع الفرد بصفة عامة[1].

بينما يرى فريق آخر أن الأيديولوجيا لاتينية الأصل ويقصد بها علم الصور أو الخيال فى التصور الأفلاطونى لأصحاب الكهف ووعيهم الزائف بحقيقة وجودهم[2].

ويذهب فريق ثالث من الفلاسفة والمفكرين إلى أن الأيديولوجيا يونانية الأصل وتعنى علم الأفكار أو الآراء التى تسود جماعة ما أو مجتمعاً معيناً فى فترة زمنية محددة.

---

[1] فى هذا الأصل اللغوى، انظر على سبيل المثال:

منير البعلبكى: المورد: قاموس انجليزى - عربى، (دار العلم للملايين بيروت، ١٩٨٠).
The Oxford English Dictionary.

[2] مراد وهبه، محاضرات فى الأيديولوجيا والحضارة (الاسكندرية، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٨) ص:٥

أما أصطلاحاً فانها تستعمل بمعنيين ـ حسبما كان يرى بول فينـى فـى الترجمة التى قام بها أمين محمود الشريف ـ أولهما أن المراد بها كل المذاهب الفكرية التى ظهرت فى جميع عصور التاريخ، فمذهب الفيلسوف الإنجليزى جون لوك أيديولوجية، ومذهب الفيلسوف الاشتراكى الألمـانى كـارل مـاركس أيديولوجية، بمعنى أن كل مذهب من هذه المذاهـب لايمثـل حقيقـة نهائيـة، بـل هو مجرد جولة من جولات الفكر العشوائية الكثيرة على مدى التاريخ، وذلـك هو المعنى العام.

وأما المعنى الثانى فهو أضيق دائرة من المعنى الأول، وبيانه أن يتخذ المفكرون البورجوازيون أو العمال الشـيوعيون مـن مذهـب لـوك أو مـاركس أيديولوجيـة بمعنـى عقيـدة فكريـة لهم، وفـى هـذه الحالـة يمكـن القـول بـأن الأيديولوجية هى ذريعة جماعية للتبرير والتفسير وضرب الكـاتب مثـلاً لذلـك وهو الثعلب الذى برر عجزه عن الوصول إلى قطوف العنـب بـأن العنـب مـا زال أخضر اللون أى لم ينضـج بعد، وهذا التبرير من جانب الثعلب أقـرب مـا يكون إلى أن يكـون حيلـة أو خدعـة يخـدع نفسـه قبـل النـاس ويصـرفهـم عـن الحقيقة، ومـن ثـم فانـه يمكـن إعتبـاره أول أيديولوجـى فـى العـالم، وذلـك هـو المعنى الخاص للأيويولوجيا.

وعلـى أيـة حـل فذلـك رأى فـردى إنطلاقـاً مـن أن الأيديولوجيـا هــى محاولة الآخرين بمبادئ فكرية معينة مستعينة فى ذلك بأسباب لابد وأن تكـون معقولة ومقبولة فى بيئتهـا، والا فسـوف تقـابل بـالرفض والصـد، وفـى حقيقـة الأمر فهى لاتقنع أحداً إلا من اقتنع بالفعل، وعموماً فمن وجهة نظر شـخصية لايمكن للأيديولوجيا أن تكون مجرد خدعة يخدع صاحبها بها الناس، فإن أفلح مع البعض، فلن يستطيع ان يخدع كل الناس كل الوقت، ولعل الذى يؤيدنا فـى ذلك قول الفيلسوف نيتشه، الذى يتحدث الكاتب عـن نظرتـه إلـى الأيديولوجيـا

فى هذا المقال، والذى يذهب فيه إلى أنها تضمن عدداً ضخماً من المفاهيم، وهى ضرب من المذهب المثالى، أى أنها - على حد قول نيتشه - زواج بين فكرة الخير (المصلحة) وفكرة الحق (الحقيقة) إلا أنه يرد عليه فى ذلك القول بأنه من غير الصحيح أن تعبر الأيديولوجيا عن الحقيقة، بدليل أن أصحاب الأملاك لايفرقون بين أرائهم (أيديولوجيتهم) ومصالحهم، تلك المصالح التى يفهمونها على أنها ضرب من الخير، فالأيديولوجية على هذا تتسم بطابع التفاؤل.

إلا أنه من الملاحظ أنه لايوجد هناك تناقض بين المعنيين العام والخاص، حيث يبدأ المعنى العام من الفرد ويصل إلى المجتمع، فى حين أن المعنى الخاص يبدأ من المجتمع وينتقل إلى الفرد.

هذا ويشير كل من المعنيين إلى النظرة المحددة للحياة وعلاقات الجماعات والأفراد الداخلية وعلاقاتهم الخارجية بالمجتمعات الأخرى، ليقترب المعنى بذلك من معنى الشخصية القومية[1].

من هنا فأنه يبدو واضحاً أن الأيديولوجيا تعتبر واحدة من أكثر المفاهيم غير المحددة والمحيرة التى يمكن أن يجدها الإنسان فى العلوم الإنسانية بصورة عامة والعلوم الاجتماعية بصورة خاصة، ليس فقط بسبب تنوع وتعدد المداخل النظرية التى تحدد معانى ووظائف مختلفة للأيديولوجيا، ولكن أيضاً بسبب أنها مفهوم مشحون بالمضامين السياسية،ويتم استخدامه على نطاق واسع فى الحياة اليومية بمعانيه المتشعبة.

---

(1) Rachel Sharp., Knowledge, Ideology and the Politics of Schooling (London: Routledge, Kegan Paul, 1980) pp. 100-106.

لذا يحتاج البحث في الأيديولوجيا إلى أقصى قدر ممكن من الوضوح لتجاوز الضبابية المحيطة بها والناتجة جزئياً عن كثرة المدارس والتيارات التي عالجتها.

ونتيجة لكل هذا كثرت بشكل ملحوظ التعريفات حول ماهية الأيديولوجيا وتنوعت الإتجاهات تبعاً لحقل اهتمامات الكاتب فظهرت تعريفات تركز على الجانب الفلسفي وأخرى تهتم بالمضامين الاجتماعية، وثالثة بالأبعاد النفسية، كما تلونت نفس التعريفات وفقاً لعقيدة المفكرين ونظرتهم للحياة والإنسان وموقفهم من القيم المادية أو الروحية بحيث صار من المتعذر وربما من المستحيل أن يتفق المفكرون حول ماهية الأيديولوجيا، وما إذا كانت ضارة أو نافعة، والأسباب الداعية إلى تغليب رأى أو موقف على آخر، فأفكارنا العامة ومفاهيمنا المتعددة حول ماهية الأيديولوجيا يناسب كل منها أيديولوجيتنا نحن، بمعنى أننا نختلف لأننا ننظر إلى الأيديولوجيا من وجهة نظر أيديولوجية، أى نبحث فيها من منطلق أفكارنا كمحافظين أو ليبراليين أو ماركسيين[1].

كان ذلك مدخلاً لابد منه للإحاطة بالأصل الذى أنطلق منه المصطلح، والظروف التي نشأ فيها، حيث سيعيننا ذلك كثيراً في عملية التعريف التي يمكن أن نقول بصددها أن جميع من ساهموا في تلك العملية كانوا يرددون بصورة أو بأخرى ما ذهب إليه رواد ومفكرو الأيديولوجيا

---

[1] اقرأ في ذلك:

- محمد محمود ربيع، الأيديولوجيا السياسية المعاصرة، قضايا ونماذج (الكويت: شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، ١٩٧٩) ص: ١٤-١٥.

نقلاً عن:

- Drucker. The Political Uses of Ideology. op. cit. p. XII.

الأول من حيث كونها نسقاً أو منظومة من الأفكار، سواء فى ذلك الفرنسى ديستيت دى تراسى فى كتابه عناصر الأيديولوجيا Principles of ideology أو الألمانى كارل مانهايم فى كتابه الأيديولوجيا واليوتوبيا Ideology and Utopia مما يجعل مفكراً مثل جورج لابيكا يذهب إلى أنه لايوجد هناك جديد يمكن قوله عن الأيديولوجيا، لأنه ليس بالإمكان تقديم أى تعريف لم يسبق أن أقترح وسجل فى مجموعة لاتزال تتسع وتتزايد حتى أن أحداً لايستطيع فى لوقت الحاضر أن يدعى أنها كاملة بحوزته، وأن استعمال هذه الكلمة بما فيها أحياناً استعمالها النظرى قد وصل إلى حد يعفى من أى تحديد أو تعريف، فالكاتب يكتب أيديولوجيته وعلى القارئ أن يفعل الباقى[1].

ويمكن لنا أن ننتقل الأن إلى بعض المحاولات الفردية التى ذهب إليها البعض وهم يعرفون الأيديولوجيا، وكما ألمحنا أكثر من مرة سابقة فهى كثيرة ومتنوعة، أكثرها ذاتى، وأقلها موضوعى إلا أن مانهايم كان صاحب الفضل فى تقديم المصطلح بصورة اكثر علمية، وفى ذلك كان يفرق بين معنيين للأيديولوجيا أحدهما خاص أو جزئى والأخر كلى أو شامل، ويتراوح الخاص منهما بين الكذب الوجدانى الشعورى والخداع النفسى، ولكنه ذو طبيعة سيكولوجية، أى أن الفرد الذى يؤمن بالمعنى الخاص للأيديولوجيا يمكن أن يكون قادراً على التفكير فى أسلوب آخر، ولاسيما وان ناله الشك تجاه الأراء والأفكار والمفاهيم التى يذهب إليها من يعارضه فيما يعلن أو يعنى من فكر، مما يترتب عليه عدم القدرة الموضوعية على إدراك الواقع الاجتماعى إدراكاً كاملاً، ويتجلى الطابع المميز للمفهوم الخاص عندما يتناقض مع المفهوم الكلى الشامل للأيديولوجيا، وذلك حين نشير إلى ايديولوجية عصر من العصور، أو

---

[1] جورج لابيكا، ترجمة كمال خورى، السلطة والأساطير والأيديولوجيات، مجلة العالم الثالث (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومى، ١٩٨٠) ص: ٣٧.

حقبة تاريخية كاملة، أو فئة اجتماعية واضحة المعالم والسمات، أو حينما نهتم بتركيب البناء الكلى للعقل وبخاصة فى مرحلة تاريخية معينة، وبينما يشير المفهوم الخاص إلى جزء فقط من الأقوال التى يطلقها المعارض، نجد المفهوم الكلى يتناول المعرفة كلها، ويحاول أن يعرف المفاهيم استناداً إلى الحياة الجماعية، كذلك بينما يقيم المفهوم الخاص تحليله للأفكار والآراء على مستوى نفسى، نجد المفهوم الكلى يعزو الأفكار والآراء إلى مرحلة تاريخية، ويعمل المفهوم الخاص فى إطار سيكولوجية المصالح فى الوقت الذى يتجه فيه المفهوم العام إلى التحليل الوظيفى والوصف الموضوعى للفروق البنائية بين العقليات التى تعمل داخل مركبات اجتماعية مختلفة، فالخاص يرى ان تلك المصلحة هى السبب الكامن وراء تلك الأكذوبة أو ذلك الخداع بينما يفترض العام سلفاً وبكل بساطة وجود نوع من التطابق بين وضع اجتماعى معين ووجهة نظر بالذات، وتكون نقطة الإنطلاق فى الخاص هى الفرد دائماً حتى لو بدأنا بالفئة الاجتماعية لأن كافة الظواهر النفسية يجب أن تختزل إلى عقول الأفراد، بينما نحاول بالمفهوم الشامل إعادة بناء الخلفية النظرية التى تستقر وراء الأحكام الشخصية للأفراد، فتتضح بذلك المظاهر النفسية الجماعية للأيديولوجيا[1].

وسعياً للوصول إلى تحديد نرتضيه لماهية الأيديولوجيا، ولمحاولة تشكيل تعريف شامل يتجنب أوجه النقص التى أعترت الكثير من المحاولات لاقتصارها على النظرة الذاتية سنحاول فيما يلى عرض بعض التعريفات

---

[1] اقرأ فى ذلك:

محمد على محمد، أصول الاجتماع السياسى (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) ص: ٣٣٩ - ٣٤٤.

- karl Mannheim, ideology and utopia, op. cit., pp. 57-62.

Martin Seliger, ideology and politics (london: George Allen and unwin ltd., 1976) pp. 80-88.

الرئيسية التى ذهب إليها المفكرون على أن تكون ممثلة لكافة الإتجاهات المتعددة والمتنوعة حول ماهية الأيديولوجية.

فيشير معجم ثورنديك وبارينهات الأمريكى الحديث إلى كلمة أيديولوجيا بعدة مدلولات متشابهة تدور كلها حول المعانى التالية:
مجموعة المذاهب أو الآراء الساسية ووجهات النظر، كذلك النوايا المشتركة لحركة ما اجتماعية كانت أو سياسية(١).

أما دائرة المعارف السويدية فقد ورد فيها أن الفلاسفة الفرنسيين استخدموا هذا اللفظ عام ١٧٩٦ للتعبير به عن المعرفة السيكولوجية والفلسفية وتحقيق الأفكار(٢).

ويشير معجم أكسفورد البريطانى إلى أن الفيلسوف دى تراسى أشار إلى هذا اللفظ أمام المجلس الوطنى فى فرنسا عام ١٨٩٦ حيث اقترح إطلاق كلمة أيديولوجية على الفلسفة العقلية. ثم يعرفها بإختصار بأن الأيديولوجيا هى علم الأفكار والآراء أو هى ذلك الجزء من الفلسفة أو علم النفس الذى يبحث فى أصل وطبيعة الآراء والمعتقدات كما أنها تعنى بدراسة الطريقة التى تعرف بها كيفية التعبير عن افكارنا بواسطة اللغة(٣).

أما دائرة معارف كولينر الأمريكية، فنراها تعرف الأيديولوجيا بأنها العلم الذى يبحث فى المعتقدات والآاء والنظريات التى تتولد عن الأفكار الأساسية التى تتخذها جماعة معينة.

---

(1) Quoted by: Williams, R., Keywards. p. 7

(2) Ibid. P.5.

(3) The Oxford Dictionary op.cit.. p. 20.

وقد أشرقت فلسفة الأيديولوجيا فى اوروبا نتيجة لتنوع أساليب الفكر المختلفة باختلاف الزمان والمكان، فإختلف بذلك تعريفات العلماء والمفكرين لمدلول الأيديولوجيا(١).

ويورد "ايكن" المعانى التى اتى بها قاموس "وبستر" الإنجليزى مشفوعة بتعليقاته وانتقاداته، فيقول بأن أحد المعانى فى القاموس المشار إليه يذهب إلى أن الأيديولوجيا هى "علم الأفكار" أى دراسة أصل الأفكار وطبيعتها ولاسيما فى مذهب كونديلك، الذى استمد جميع الأفكار من الإحساس وحده.

ويعلق على هذا المعنى قائلاً بأن هذا المعنى هو المعنى الأصلى للأيديولوجيا، غير ان دلالة هذه الإشارة التاريخية ليست واضحة أو كامنة، وكى تتضح يلزم علينا تفسيرها بالرجوع إلى دى تراسى ومن قبله كونديلك ولوك(٢).

ثم يشير إلى معنى آخر يقول بأن لفظ الأيديولوجيا يشير إلى نسق من الأفكار يعنى بالظواهر لاسيما ظواهر الحياة الاجتماعية، وبأسلوب التفكير الذى يميز الفرد أو الطبقة.

إلا أنه ينتقد هذا التعريف لما فيه من الخلط، فهذا التعريف يزداد غموضاً ـ فى رأيه ـ كلما ازداد تفكير المرء فيه وذلك لأن الشطر الأول منه

---

(1) Collier's Encyclopedia (U.S.A The Crowell and Collier Publishing Company 1962). Vol 12.p 493

(2) Henry D Aiken The Age of Ideology (The 19th Century Philosophers) The Mentor Philosophy New York 1956) P.16

يوحى بنظرية عن الظواهر، خاصة الاجتماعية منها، فى حين أن الشطر الثانى لايوحى بنظرية، وإنما بطريقة فى التفكير أو نسق من المواقف فالجزء الأول يثير فى الذهن قضايا موضوعية تصف شيئاً موجوداً فى العالم والجزء الثانى لايوحى بقضايا تحتمل الصدق أو الكذب وإنما بشئ أكثر ذاتية، يعبر عن الطريقة التى ينظر بها فرد أو جماعة إلى عالم الواقع.

والسبب فى هذا الغموض أو ازدواج المعنى يكمن - فى رأيه - فى الاستخدام المألوف لكلمة الأيديولوجيا.

أما "لالاند" فيقول فى معجمه الفلسفى النقدى أن مصطلح الأيديولوجيا بمعناه الحالى المألوف يرجع إلى الماركسية. فقد كانت المعانى السابقة لهذا المصطلح بعيدة كل البعد عن معناه الحالى.

١- فكلمة أيديولوجية ابتدعها دى تراسى عام ١٧٩٦ ليدل بها على العلم الذى يتخذ موضوعاً له دراسة الأفكار بمعناها العام على أنها وقائع الوعى، وذلك من حيث خصائصها، وقوانينها وعلاقاتها بالعلامات التى تمثلها ويتتبع الأصول التى ترجع إليها.

٢- والكلمة بمعناها غير المقبول تعنى التحليل أو الجدل الأجوف حول الأفكار المجردة التى لاتناظرها أية وقائع حيه.

٣- والأيديولوجيا هى الفكر المنسلخ عن الواقع ، والذى يتطور بصورة مجردة استناداً إلى مقتضياته الخاصة، ولكنه فى حقيقة الأمر تعبير عن الوقائع الإجتماعية، وبخاصة الوقائع الاقتصادية، وهى التى لاتكون فى مستوى الشعور عند مبدع هذا الفكر، أو على الأقل لايكون داعياً بأنها تضطلع بتحديد فكره[١].

---

(1) Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie Paris: P.U.F., 1956). pp:458- 459.

وإذا نظرنا فى المعاجم العربية، وجدنا "معجم العلوم الاجتماعية" الصادر عن اليونسكو يقول عن "الأيديولوجية" أنها:

١- كلمة معربة واصلها مركب من Idee بمعنى فكرة، Logie بمعنى علم، فهى اشتقاقاً على الأفكار، ويراد بها ذلك العلم الذى يدرس الأفكار من حيث نشأتها وأشكالها وقوانينها وعلاقتها بالأمور الخارجية والألفاظ الدالة عليها، ولم تعرف الكلمة إلا فى أخريات القرن الثامن عشر وقد ابتكرها دى تراسى وأطلقها على هذه الدراسة وأنضم إليه طائفة من الأيديولوجيين وشاع اللفظ بعد ذلك ولكنه إنطوى على شئ من السخرية وأريد به البحث الأجوف والمناقشة غير القيمة والتفكير الخيالى.

٢- استرد اللفظ شيئاً من اعتباره على ايدى فلاسفة كثيرين من أمثال جون لوك وكارل ماركس وكان يراد به مجموعة الآراء والمعتقدات التى تسود فى مجتمع ما. فالأيديولوجيا هى مرآة المجتمع، وإذا قال بها شخص فإنما هى من وحى الظروف السياسية والاقتصادية والفكرية التى يعيش فيها، ومع هذا هناك من الأيديولوجيات ما قلبت المجتمع وغيرت أوضاعه[١].

أما المعجم الفلسفى الصادر عن (مجمع اللغة العربية) فيقول عن الأيديولوجيا:

أ- هى علم الأفكار وموضوعه دراسة الأفكار والمعانى، وخصائصها وقوانينها، وعلاقتها بالصيغ التى تعبر عنها، والبحث عن اصولها بوجه خاص كما صوره دى تراسى.

ب- وكثيراً ما يطلق المصطلح على التحليل والمناقشة لأفكار مجردة لاتطابق الواقع.

---

[١] الشعبة القومية للتربية والعلوم والثقافة "اليونسكو" : مجمع العلوم الاجتماعية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥) ص: ٨٧.

جـ- وعند ماركس هى جملة الأراء والمعتقدات الشائعة فى مجتمع ما بدون اعتداد بالواقع الاقتصادى.

ويقول عن الأيديولوجيين أنهم:

القائلون بالأيديولوجيا، وخاصة فى علم السياسة والاقتصاد، أشتهر فيهم نفر من الفرنسيين فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وأنهم (دستيت دى تراسى وكابانيس[1].

وإذا كان لنا أن نسير مع ركب التعريف فلا بأس من أن نتطرق إلى محاولات المعاصرين من المفكرين ومنهم ريموندريس الذى ترتكز قوة الأيديولوجيا حسبما كان يرى على قوة الالتزام بافكار أو بفلسفة إجتماعية محددة وتمد الأيديولوجيا معتنقها بتبرير معين للفلسفة أو الأفكار التى يؤمن بها كما تمده بإتجاهات محددة للفعل أو النشاط.

والأيديولوجيا هى مجموعة من التصورات أو الأفكار التى يؤمن بها الشخص والتى تضفى اتجاهاً محدداً على آرائه، كما تؤثر على رؤيته للعالم الاجتماعى والانسانى. وقد يكون الاتجاه الأيديولوجى للإنسان مستمداً من تجاربة الحياتية السابقة، ولكنه يؤثر بلا شك على رؤيته المستقبلية للأمور[2].

ويذهب فيلسوف انجليزى آخر نفس المذهب تقريباً حيث نجده يعرف الأيديولوجيا بأنها نسق فكرى ثقافى، يعكس القيم الإخلاقية والتصورات الادراكية كجوهر الطبيعة والمجتمع وما يسودها من علاقات ونظم.

---

[1] مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفى (القاهرة ١٩٧٩) ص:٢٩.

[2] Raymond. Ries, Social Science and Ideology, in Wrong and Gracey eds Readings in Introducing Sociology (London: Macmillan, 1970) pp.: 636-637.

وتساعد الأيديولوجيا لديه على ادراك التحليلات الدينامية للظواهر الاجتماعية والسياسية المرتبطة بأهداف المجتمع المستقبلية.

ونستمر مع نفس الاتجاه الفكرى فى التعريف لنجد فيلسوفاً آخر هو لومبارا يذهب إلى أن الأيديولوجيا نسق فكرى من المتضمنات الفلسفية والتاريخية يعكس الظروف التى تعيشها الجماعات داخل المجتمع.

وتسهم الأيديولوجيا فى توجيه سلوك الأفراد وأفعالهم لتحقيق أهداف الجماعة، وان أستدعى الأمر تغيير الواقع القائم وما تسوده من علاقات ووظائف بصورة تدريجية.(١)

ومن بين الفلاسفة الذين كان لهم شأن بعيد فى التأثير على مسيرة الأيديولوجيا هناك هوبهاوس وبيرك اللذان ينظران إلى الأيديولوجيا بإعتبارها انساقاً من المعتقدات والقيم والأفكار تعمل على ترابط الجماعة وتوحدها، وهذه الانساق المعروفة تقوم بتحديد العلاقات وتوجيه السلوك والمعايير الاجتماعية نحو أنماط سلوكية وأهداف محددة وتعتمد فى ذلك على وسائل ضبط مختلفة رسمية وغير رسمية.

وتحاول الايديولوجيا ـ كما يذهبان ـ أن توجد علاقة بين الأحداث الإجتماعية أو التاريخية أو الفلسفية لتصل إلى ما يمكن أن نسميه قوانين

---

(١) Mark Hogopian, Regimes Movments and Ideologies, A Comparative Introduction to Political Science" (London: Langmans, 1978).

التاريخ التى تحدد التغير والتطور فى المجتمعات، وتعتمد الأيديولوجيا عليها فى ضبط التغير وتوجيهه[1]

وهناك من المحاولات التعريفية التى يمكن أن تسلمنا إلى مفهوم جديد، وعلى سبيل المثال فردينند ديموند الذى يذهب إلى أنه يمكن القول بأن أغلب علماء الاجتماع المعاصرين يستخدمون هذا المصطلح للإشارة إلى نسق الأفكار والأحكام الواضحة والمنظمة بوجه عام، الذى يقوم بوصف وتفسير وتأويل وتبرير وضع الجماعة أو التجمع، والذى يحدد استناداً إلى قيم معينة ـ إتجاهاً محدداً للعمل التاريخى للجماعة أو التجمع.

وبهذا التعريف تقترب الأيديولوجيا بما يطلق عليه "تحديد الموقف" أو الأسلوب الذى يحاول من خلاله اعضاء جماعة معينة تفسير وضعهم القائم واضفاء معنى معيناً عليه[2].

ولكن التعريف السابق للأيديولوجيا يتضمن ثلاثة أبعاد إلى جانب مما سماه ديموند تحديد الموقف يمكن انجازها فما يلى:

---

(1) Eric Carlon, Ideology and Social Order. (London: Routledge, Kegan Paul, 1977), P.381.

(2) فردنانو ديموند مفكر فرنسى معاصر، له مجموعة من الأعمال الهامة فى مجال دراسة الأيديولوجيا.

- انظر فى ذلك:

هانى عبد الوهاب المرعشلى، مفهوم الأيديولوجيا: الفكر الحديث والمعاصر، رسالة دكتوراه، كلية الآداب بالإسكندرية، ١٩٨٨، ص٧٥-٧٧.

أولاً: أن الأفكار المتضمنة فى الأيديولوجيا تظهر فى شكل منهجى منسق ومنظم، لأنها تكون واضحة ومعلنة أمام الجميع داخل النسق.

ثانياً: تشير الأيديولوجيا إلى مجموعة معينة من القيم، ويذهب "ديوموند" إلى امكان اعتبار الأيديولوجية تبريراً معيناً لرؤية معينة للعالم أو لنسق معين من القيم.

ثالثاً: للأيديولوجيا وظيفة نزوعية ذلك لأنها تدفع أعضاء الجماعة المؤمنين بها إلى الفعل، أو على الأقل توجههم إلى اتجاهات سلوكية محددة، من خلال تزويدهم بأهداف وغايات معينة.

وبهذا التحديد تصبح الأيديولوجيا أحدى مكونات الثقافة فى كل مجتمع ولا تستغرق الثقافة بأكملها ويضاف إلى ذلك أنه ليس من الضرورى أن تكون الأيديولوجيا مرتبطة بالمجتمع ككل كما ذهب ماركس عندما عرف الأيديولوجيا بأنها النتاج الفكرى للطبقة الاجتماعية المسيطرة، فالأيديولوجيا يمكن ان تشير إلى الفلسفة الاجتماعية الموجهة لجماعة معينة داخل المجتمع أو لطبقة أو حزب سياسى أو مهنة أو اتحاد.. كما أنها يمكن أن تدل على الفلسفة الموجهة للمجتمع كله كالقومية.

ولكن إذا كانت الأيديولوجيا احدى مكونات الثقافة ـ سواء الثقافة العامة على مستوى المجتمع كله، أو على مستوى احدى الثقافات الفرعية أو مهنة أو جماعة أو حزب معين ـ فإنها تعد الحاضر المحورى أو جوهر الثقافة على حد تعبير ديوموند فهى تمد أعضاء المجتمع أو الجماعة بتفسير معين لوضعهم كما تمدهم بأهداف وغايات محددة توجه سلوكهم، وذلك من خلال التركيز على بعض القيم والرموز ولعل هذا ما أدى بعلماء الاجتماع إلى الاهتمام بدراسة الأيديولوجيا داخل المجتمعات أو الجماعات أو الطبقات والمهن والأحزاب دراسة امبريقية أو واقعية، فقد وجد المشتغلون بعلم

الاجتماع أن الوقوف على ايديولوجية الجماعة او المجتمع المدروس يعد نقطة الانطلاق الأساسية والضرورية لتحليل سلوكهم وتطلعاتهم ولفهم التغيرات الحادثة داخل المجتمع أو الجماعة.

وهذا كله يعنى الانطلاق فى البحث من منطلقات تناقض تلك التى وجهت الفكر الذى ينظر إلى الأيديولوجيا كنوع من الوعى الزائف.

ولا يمكن لنا أن نسوق الحديث فى موضوع فكرى معاصر، دون أن يكون لرائد الوجودية الأول، الفيلسوف سارتر، رأى خاص بصدده ذهب فيه إلى أن رجال الثقافة الذين يأتون بعد فترات الازدهار العظيمة، والذين يشرعون فى ترتيب الأنظمة او اكتساب أراض لا تزال مجهولة تماما ـ من خلال مناهج جديدة، والذين يجعلون للنظرية وظائف عملية، ويستخدمونها كأداة للهدم او للبناء، هؤلاء لا يصح أن نسميهم فلاسفة فهم يستعملون الأرضية، ويرصدون ما فيها، ويشيدون عليها بعض الأبنية، ويتصادف ان يحدثوا فيها بعض التغيرات الداخلية، ولكنهم يظلون معتمدين على فكر الموتى العظماء.

هذا الفكر تحمله الجماهير المتحركة، وهو الذى يشكل وسطهم الثقافى ومستقبلهم ويحدد مجال ابحاثهم بل وابداعاتهم.

أننى أقترح ـ على حد قول سارتر ـ أن نسمى هؤلاء الرجال النسبيين "الأيديولوجيين"[١]

---

(1) Jean Paul Sartre: Critique de la Raison Dialectique (Paris: Gallimard, 1960) p.17.

ولا باس أيضاً بعد هذا الرعيل من المفكرين الكبار، أن نتطرق إلى آخرين ليس لهم مالهذا الرعيل من شهرة فهناك على سبيل المثال الفيلسوف كارل باسبرز الذى نطرق إلى مفهوم الأيديولوجيا فى كتابه عن أصل وهدف التاريخ والذى يذهب فيه إلى بعض ما تحدثت عنه التعريفات السابقة إلا أنه كان عنيفاً فى بعض أقواله، وعلى أية حال فهو ينظر إلى الأيديولوجيا على أنها تركيبة بين الأفكار أو التمثلات، تبدو فى نظر الذات تفسيراً للعام أو لوضعها الخاص، وهذا التفسير يمثل لها الحقيقة المطلقة، ولكن على شكل وهم، به تبرر نفسها أو تخفيها أو تهربها بشكل أو آخر، ولكن لصالحها المباشر.

ان رؤية الفكر كأيديولوجيا تساوى كشف الخطأ، ورفع القناع عن الشر والإشارة على أنه ايديولوجيا، وهذا يرجع إلى اتهامها بالكذب وعدم الأمانة، وليس هناك أعنف من هذا الهجوم[١].

ونتابع هذا الرهط الصغير، فنجد فيلسوفاً مثل جرامسى يتخذ خطاً ثقافياً وهو يحاول التعريف بالأيديولوجيا بالإضافة إلى اللمسة الماركسية التى نراها عنده حيث تعنى الأيديولوجيا لديه تصوراً للعالم، يتجلى ضمنياً فى الفن والقانون وفى النشاط الاقتصادى، وفى جميع ظاهرات الحياة الفردية أو الجماعية[٢].

وهناك أخيراً الفيلسوف التوسير الذى يذهب إلى أن الأيديولوجيا هى نسق من التفكير له منهجه الخاص عن التصورات كالصور والأساطير والخرافات والأفكار والمفاهيم ـ تبعاً لكل حالة ـ والذى يملك وجوداً أو دوراً

---

(1) Karl Jospers, The Origin, and Goal of History (London: Macmillan, 1970) p.45.

(2) Piotte, La Pansee Politique de gramic (Paris: Edition Anthropos, 1972) p.67.

أو تاريخياً داخل مجتمع محدد ومعين ودون الدخول فى مشكلة العلاقة بين أى علم وماضيه الأيديولوجى. نقول أن الأيديولوجيا كنسق للتصورات يتميز عن العلم فى أن الوظيفة العلمية الاجتماعية تتغلب فيها على الوظيفة النظرية (أو الوظيفة المعرفية)[1].

من كل ما سبق نتبين أننا لم نتعرض إلا لفلاسفة غربيين ومحاولاتهم للتعريف بالأيديولوجيا، ولا يعنى ذلك أن الفلاسفة العرب لم يساهموا فى تلك العملية بل العكس هو الصحيح تماماً حيث أدلى الكثيرون بدلوهم فى هذا المجال نذكر منهم على سبيل المثال الدكتور عبد العزيز عزت الذى يعرف الأيديولوجيا: بأنها مجموع الأفكار والمعتقدات واتجاهات التصور والتصديق التى تشخص جمعاً معيناً من الناس سواء كان هذا الجمع أمة من الأمم أو طبقة من الطبقات الاجتماعية أو مذهباً من المذاهب يعبر عن الملل والنحل لأهل هذا الجمع أو لأهل مهنة من المهن أو حرفة من الحرف أو حزب من الأحزاب السياسية ... الخ.

وهذه الأيديولوجيا تتأثر فى كل أمة بظروفها الخاصة وتنطق بمشخصاتها الذاتية وتعبر عن طابعها الذى يميزها عن غيرها من الأمم ولهذا تتأثر هذه الأيديولوجيا كل التأثر بظروف هذه الأمة الاجتماعية[2].

ولا يمكن أن تغيب عنا محاولة استاذنا الدكتور محمد على أبو ريان الذى يقول أن منهجه فى البحث لا يقتصر على المفهوم السياسى للأيديولوجية

---

[1] Althusser, translared by brewster. For marx (London: New Left Books, 1977) p.218.

[2] عبد العزيز عزت، الأيديولوجية العربية والمجتمع العربى (القاهرة: النهضة العربية، ١٩٦٠)ص:٧٠.

فحسب بل يستهدف الاحاطة بالمعنى التام للأيديولوجية من النواحى السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية والأخلاقية والمزاجية، وكل ما ينطوى عليه الشعور العام للمواطن من وعى ديناميكى بتاريخه متأثراً بالبيئة المكانية والبشرية، ومؤثراً فيمن حوله من البشر ومتأثراً بهم[1]

ثم يدلى بتعريفه لها فيقول أنها تنطوى على مجموعة من العقائد والأفكار والتصورات والمشاعر والتقاليد والآمال والظروف الزمانية والمكانية التى تؤثر فى انماط السلوك للأمة والجماعة، ومن ثم فلابد من ملاحظة الارتباط بين الفكر والعمل فى مكونات الأيديولوجية بصف عامة، والأيديولوجية العربية بصفة خاصة[2]

ويستخدم الدكتور سعد الدين إبراهيم مفاهيم جديدة وهو بصدد عملية التعريف فيقول أن الأيديولوجية هى نوع من الهندسة الفكرية، للتعبئة الاجتماعية والسياسية، لأن كل ايديولوجيا تختار متغيراً حاكماً تفسر به الواقع، وتتبنى فى الوقت نفسه الصياغة المستقبلية لما ينبغى أن يكون عليه هذا الواقع سيان لديها إن كأن هذا المتغير الحاكم هو الطبقة أو الدين او العنصر. بمعنى الجنس أو القومية.

وهذا كله يجعلنا فى الربع الأخير من القرن العشرين ، نتحدث عن الأيديولوجيا بوصفها رؤية انتقائية على الرغم من افتقار هذا التعريف للدقة

---

[1] محمد على أبو ريان، المدخل الإسلامى للأيديولوجية العربية منشورات جامعة بيروت العربية (بيروت، ١٩٧٩) ص:١١.

[2] محمد على أبو ريان، المدخل الإسلامى للأيديولوجية العربية، المرجع السابق، ص:١٢.

فى تصوير الواقع لفئــات أو تكوينـات اقتصاديـة وإجتماعيـة معينـة تحـاول أن تطرح بدائلها لخدمة مصالحها مـن خـلال أيديولوجيتها ولـذا لا يجـوز لنـا أن نتوقع منها أن تكون موضوعية، أو أن ترقى إلى مستوى العلم.

وقد يقضـى صـاحب الأيديولوجيـا حياتـه وهـو يعتقد جازمـاً أن يقدم الحقيقة المطلقة، ولكننا عندما تخضـع مـا يقدمـه للتحليـل العلمـى، يتكشـف لنـا الأمر، ونجد أنفسنا أمــام تعبير عـن مصـالح فئـات معينـة فـى مواجهـة فئـات أخرى[1].

ومن المحاولات التى تصدت بعمق وشـمولية للتعريـف بالأيديولوجيـة تلك التى ذهب إليها الدكتـور زكـى نجيـب محمـود والتـى نـادى فيهـا بترجمـة عربية بخلاف اللفظ المعرب، وعلى أية حال فإنه يتحدث عن نشأة المصطلح وتطور معناه قائلاً بأن المصطلح عند ظهوره لأول مرة ـ فـى فرنسـا ـ كـان يعنى "علم تكوين الأفكار" ثم لم يلبث المصطلـح أن تغير معنـاه قـايلاً بحيث يطلق على مجموعة الأفكـار والمعتقدات التـى يثبتهـا مجتمـع مـا، فـى نفـوس أفراده، لترسم لهم أفضل الطرق، التى يسلكونها فى حياتهم العملية والنظريـة، ليحققوا للمجتمع أهدافه ومعنى ذلـك أن أولـى الأمـر فـى مجتمـع مـا يحـددون لأعضـاء ذلـك المجتمـع الاطـار الفكـرى، وخصوصـاً فيمـا يتعلـق بـالأمور السياسية، وهو الاطار الذى لا يجوز لأحد أن يخرج على حدوده ثم تكون لـه الحرية كلياً فى أن يفكر كيف شاء داخل حدود ذلك الاطار.

---

[1] ندوة الأدب والأيديولوجيا فى مجلة فصول مج ٥ العدد الرابع، ١٩٨٥ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ص:١٤.

وخلاصة قول الدكتور زكى نجيب أن كلمة"أيديولوجيا" دخيلة على اللغة العربية، وهى ـ كما ترى ـ مؤلفة من جزئين Idea ومعناها فكرة و Logic ومعناها علم ومن هنا جاء معناها الذى هو علم الأفكار منذ أول من أنشأوها فى فرنسا ولو كنا لنختار لها أسماً عربياً فانسب ما أراه هو كلمة "مذهبية" على اننى وجدت الفيلسوف الاسلامى الفارابى فيما قرأته له يستخدم كلمة الملة لهذا المعنى[١] فالملة هى مجموع الأفكار والمعتقدات التى تلتف حولها فئة معينة من الناس، يناصرونها ويلتزمون بها، وهذا هو المعنى نفسه الذى حدا بالشهرستانى أن يسمى كتابه المعروف "الملل والنحل" غير ان كلمة ملة" لم يعد لها على اللسان العربى الحديث ذلك الايحاء بمعناها الحقيقى، ومن هنا كان مصطلح المذهبية أنسب فيما أرى[٢] .

وهناك كذلك محاولة جديرة بالاهتمام انطلاقاً من جديتها فى عملية التعريف، ذهب اليها المفكر مصطفى رجانى بنوع من التحليل إذ يحدد خمسة أبعاد لمفهوم الأيديولوجيا هى:

- البعد الإدراكى ـ المعرفة والعقيدة.
- البعد الاثارى ـ المشاعر والعواطف.
- البعد التقييمى ـ المعايير والقيم
- البعد المنهجى ـ الخطط والبرامج.
- الأساس الاجتماعى: التنظيمات والجماعات المشاركة

---

[١] ورد فى المعجم الفلسفى: الدين والملة متحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار فالشريعة من حيث أنها تطاع تسمى دينا. ومن حيث مجمع الناس تسمى ملة.

قال الفارابى: الدين والملة يكاد أن يكونا اسمين مترادفين

كتاب الملة بيروت ١٩٦٨) راجع المعج الفلسفى مرجع سابق ص:٨٦

[٢] زكى نجيب محمود، الأيديولوجيا ومكانها من الحياة الثقافية، فى مجلة فصول، مرجع سابق، ص٢٧-٢٨.

وعند تفسيره للأيديولوجيا يرتب الأولويات الواجب الأخذ بها عند بحث ماهية الأيديولوجيا فيقول أنه من الناحية الواقعية. يجب النظر إلى الأيديولوجيا على أنها تشتمل على معتقدات في المرتبة الأولى وعلى أفكار في المرتبة الثانية. لأن التمييز الأساسي بينهما هو أن الأفكار يمكن أن تخضع للبحث العلمي مثل الاختبار والتحقق من مدى صحتها وليست كذلك العقائد[1].

ويمكن أن نتطرق الآن إلى محاولة المفكر السوري نديم البيطار وهو يتحدث عن تصنيفات محددة في هذا الصدد وان كان يعطيها سمات عنيفة إذ يستخدم تعبير "الأيديولوجيا الأنقلابية" التي عنون بها دراسته، ثم نراه يقول في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه، وقد حملت عنوان 'الأيديولوجية الثورية' مُحاولاً تفسير ما يعنيه أنه قام بتعديل عنوان الكتاب لأنه يبدو أن كثيرين ظنوا أن العنوان يعني الحديث عن الإنقلابات العسكرية فلم يهتموا بقراءة الكتاب بسبب أن كلمة انقلابية كما وردت في الكتاب - وقد أبقيناها كما هي - تشير إلى تحول أكثر جذرية وشمولية من كلمة ثورة وثورية وهي من حيث المعنى اللفظي أقرب بكثير إلى المعنى المقصود في الكتاب.

وفي تعريفها يقول أن الأيديولوجية الانقلابية نظام أو سلسلة من المبادئ والنظريات والعقائد ، يصوز فيها اتباعها المرحلة التاريخية التي يمرون بها والعلاقات التي تربط بينهم وبينها[2].

---

(1) Moustafa Rejai, (ed.) Decline of Ideology (Chicago: Unwin.1971).p.3

(2) نديم البيطار، الأيديولوجية الثورية ط٢ (بيروت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢) ص٣٣

أن الأيديولوجية الإنقلابية التى يعنيها هى، بكلمة مختصرة المفهوم العام الذى يحدد علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ والحياة، ويعين القوى والاتجاهات والسنين التى تسود هذه العلاقة[1].

ويحاول الدكتور نصيف نصار أن يقرن بين الأيديولوجيا كناتج مجتمعى وبين المفهوم الماركسى للمجتمع الذى يذهب فيه أنه فترة تاريخية بكل حصيلتها الحضارية، لذلك نجده يذهب إلى أن الأيديولوجية نظام من أفكار اجتماعية يرتبط بمصلحة جماعية معينة، ويشكل اساسها لتحديد أو تبرير فاعليتها الاجتماعية فى المرحلة التاريخية المعينة[2].

ثم يشرح مقومات هذا التعريف، فيقول أن قولنا بأن الأيديولوجية نظام من الأفكار يعنى أنها مجموعة معينة من المفاهيم والقضايا المترابطة فيما بينها بحسب ترتيب ما، وتؤلف معاً كلا واجداً متميزاً ولا شك فى أن هناك درجات من الترابط النظامى ودرجات فى التميز، تبعاً لأسباب عديدة كنوعية الفكرة المحورية ومنهج التنسيق بين الأفكار الرئيسية والقانونية وعلى أية حال لا تتحلى قيمة عناصر الأيديولوجية على الوجه التام الصحيح إلا فى نطاق وحدتها الكلية.

وبعبارة أخرى تشكل الأيديولوجية نوعاً من الوعى النظرى لفاعلية جماعة مدركة لكيانها ومصلحتها فى الوضعية الاجتماعية والتاريخية التى تحيط بهاوتحدد شروط ممارستها على مختلف مستويات الحياة الاجتماعية

---

[1] المرجع السابق، ص٣٣-٣٤.

[2] نصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفى (بيروت دار الطليعة ١٩٧٥) ص:٥٢.

فالأصل الجامع هو فاعلية الجماعة وما الأيديولوجية سوى شكل من أشكال تعبير الجماعة عن فاعليتها الاجتماعية التاريخية[1].

ويقول فى موضع أخر أن الأيديولوجية نوع من أنواع الفكر العقائدى إلى أنها اكثر تلك الأنواع ارتباطاً بالفكر التاريخى، إذ أن الحقائق الأساسية منها حقائق اجتماعية والحقائق الاجتماعية هى فى أبعادها العميقة حقائق تاريخية[2].

ويبدو أن محاولاتالتعريف تتشابه كثيراً، إذ أن مضامينها التى يتحدثون عنها متقاربة وذلك يظهر فى محاولة الدكتور حيدر إبراهيم على السودانى الجنسية التى يردد فيها ما سبق ان تحدثت عنه المحاولات الأخرى حيث يرى أن الأيديولوجيا يمكن النظر إليها على أساس أنها رؤية للكون ذات أصول اجتماعية تاريخية، وهى نسق للأفكار يحدد بشروط مجتمعة من أهمها علاقات الانتاج، والتى تعبر عن مصالح طبقة معينة تؤثر على تفكير وشعور وأفعال البشر وما يقابلها من معايير سلوك ومواقف وقيم، وأفكار الطبقة السائدة التى هى فى الغالب أفكار المجتمع، فالطبقة التى تملك السلطة العادية هى فى الوقت نفسه تمتلك السلطة الروحية، فالأيديولوجية مضموناً وشكلاً مشروطة حسب وضعيتها فى مجتمع تاريخى محدد وبالذات فى علاقة الملكية[3].

---

[1] المرجع السابق،ص٥٢-٥٣.

[2] نصيف نصار، الفلسفة فى معركة الأيديولوجية اطروحات فى تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها، ط٢ (بيروت: دار الطليعة،١٩٨٦) ص:١٥٩-١٦٦.

[3] حيدر إبراهيم على، علم الاجتماع والصراع الأيديولوجى العربى، فى المستقبل العربى (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، العدد ٧٨، أغسطس ١٩٨٥) ص:٦.

ومن المحاولات الطيبة التى تطرقت إلى التعريف بالأيديولوجيا، تلك التى ساهم بها الدكتور أحمد محمود صبحى عن طريق عقد بعض المقارنات بين بعض المصطلحات الفكرية، فيفرق على سبيل المثال بين الأيديولوجية والمذهب الفلسفى قائلاً إنه بينما نجد المصطلحين يعتبران محاولة إنسانية لتفسير الواقع، فهناك الكثير من الفروق بينهما، فالفيلسوف يتجاوز الإنسان إلى الكون بينما يظل الأيديولوجى حبيساً لمشكلات الإنسانية، وفى الوقت الذى لا يسعى فيه الفيلسوف إلى نشر مذهبه بين الجماهير ويقصره على صفوة المثقفين (وتدليلاً على ذلك كان الكثير من الفلاسفة يضنون بفكرهم خشية إساءة الفهم، مثلما فعل أفلاطون حين إشترط عدم دراسة الفلسفة قبل سن الثلاثين، حتى لا تستحيل إلى سفسطة لدى الشباب ومثلما فعل الغزالى حين طلب الجام العوام عن علم الكلام وعن فلسفته الصوفية) فإن الأيديولوجى يسعى إلى انتشار آرائه ومثالياته بين قطاعات المجتمع محاولاً فى ذلك أن ينقل مايراه من فكر إلى عالم التطبيق الواقعي، ومن ثم يكون ـ حسبما يعتقد ـ قد نجح فى مهمته الأيديولوجية.

وفى مجال إيجاد أوجه الشبه بين الأيديولوجيا والمعتقد الدينى يرى الدكتور صبحى أن الأيديولوجية تشترك معه فى أنها تشكل العلاقات الاجتماعية فتوجد التحاماً عضوياً بين المعتنقين أو الاتباع، بينما تصبح علاقة خصومة إن لم تكن عداوة بين متبنى الأيديولوجيا والمخالف لها.

وتنشأ الأيديولوجيا كما ينشأ الدين من فرد على درجة عالية من الإبداع الفكرى أو الروحى تتبعه الصفوة أو الأقلية المبدعة (الصحابة فى الإسلام والحواريون فى المسيحية) يعملون على نشر العقيدة أو الأيديولوجيا بإعتبارهم قدوة روحية أو فكرية، ويسعى كلاهما إلى القيام بعملية إحلال

روحي وفكري ووجداني في كيان المجتمع لإزاحة الدين أو الأيديولوجيا القديمة.

وتنطوي الأيديولوجيات وكذلك الأديان على مجموعة من المعايير ومن ثم تعطي كل منهما قيمة تعدها مطلقة، أي أنها حق وما عداها باطل ففي الدين توجد تعبيرات مثل طاعة ومعصية، وحرام وحلال، مؤمن وكافر، توحيد وشرك، وفي الأيديولوجيا صراع، بين الرأسمالية والشيوعية، بين الليبرالية والاشتراكية وهكذا.

وتواجه الأيديولوجيا وكذلك الأديان خلال تطورها مشكلة الهوة بين الفكر والواقع حيث تواجه مشكلات أو عقبات ينهار أمامها الاجماع الذي تم انجازه في عهد النشأة فينشأ بين الاتباع صراع ناجم عن اختلاف وجهات النظر صراع بين السلفية وبين المبتدعة، صراع مرجعه هل نخضع الواقع للفكر والظروف المتجددة للنص؟ (وهذا هو موقف السلفية) أم نخضع الفكر للواقع حيث تأويل النص؟ وقد يصبح الصراع من الحدة ليس إلى الأنشقاق فحسب، كما حدث بين الإتحاد السوفيتي والصين أو بين أهل السنة والشيعة، أو بين الكاثوليك والبروتستانت، بل إنه يصبح في بعض الأحيان بأشد من العداء بين أصحاب أيديولوجيتين أودينين مختلفين، ويبدو أن الصراع بين أتباع الأيديولوجيا الواحدة، أو معتنقي الدين الواحد أمر لامفر منه، إذ تصادف الأتباع مشكلات يختلفون عندها: النص أم الفكر[1].

---

[1] أحمد محمود صبحي، محاضرات في الأيديولوجيا وفلسفة الحضارة (الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٨٥) ص: ج، د، هـ.

وبعد، فهل نستطيع أن ندعى أنــه قد تكـون لدينـا تصـور عـن مفهوم الأيديولوجيا لعله كذلك حتى يمكن أن ننطلق إلى جزئيـة أخـرى تـأخذ الطـابع التخصصـى فـى هـذا المجـال، وهـى العلاقـة التــى توجـد بيـن الأيديولوجيـا والسياسة حيث أن البحث فى تلك العلاقــة أو البحـث عنهـا سـوف يعيننـا فيمـا نحن بصدده من دراسة.

الفصل الثانى

الأيديولوجيا والسياسة

الفصل الثانى

الأيديولوجيا والسياسة

لايمكن لأى باحث فى مجال العلاقة بين الأيديولوجيا والسياسة إلا ويدرك تماماً أن الطريق فسيح وموصول بينهما، إلى الدرجة التى يمكن أن نتخيل أن الأيديولوجيا ما وجدت فى بادئ أمرها إلا لكى تكون سياسة، ولذلك فإن النظام السياسى، أياً كان شكله وأياً كانت صبغته، لايمكن أن يتعايش بدون أيديولوجية معينة يعيش لها وبها، ولعله إنطلاقاً من ذلك كله كان كتاب فلسفة الثورة لعبد الناصر وكتاب كفاحى لهتلر، وكتاب ما ينبغى عمله للثورى السوفيتى لينين.

ثم إن المتتبع لنشأة الأيديولوجيا يستطيع أن يلمس بسهولة كيف أن الموضوعات التى تطرقت إليها كانت كلها سياسية، وحين حدث بها بعض التطور كان للسياسة النصيب الأوفر حيث أن العملية السياسية فى الدولة المعينة كانت تدار تبعاً للمذاهب والمعتقدات التى تؤمن بها من وجهة النظر السياسية، وفى نطاق ذلك كان البحث فى مختلف أمور الدولة: علاقة المواطن بالسلطة، والجهة التى تكمن فيها هذه السلطة والقدر الذى يتمتع به الأفراد من الحرية والمسئولية إلى غير ذلك من أمور تتصل بشئون الحكم ونظرياته.

وقد ازداد الاهتمام السياسى والاجتماعى بالأيديولوجيا فى المرحلة الأخيرة، مما يؤكد على صلتها الوثيقة بهذين المجالين وأهميتها البالغة لكل منهما، لاسيما بعد ظهور الأيديولوجيا الشيوعية سواء منها الماركسية أم اللينينية، وكذلك الأيديولوجيا الزنجية والصهيونية، إلا أن الحدث الذى جعل منها محوراً تدور حوله سياسة القرن العشرين كان هو الصراع الأيديولوجى

الذى نشب بين قطبى المعسكر الشيوعى ونعنى بهما الأتحاد السوفيتى والصين الشعبية.

وقد حاول بعض المفكرين والعلماء الراديكاليين واصحاب الإتجاهات النقدية أمثال، جولدنر، ويوتومور، وجوفمان، وهومانز، وغيرهم الخروج بالفكر الغربى وعلم الاجتماع الغربى من أزمته، من خلال الاهتمام بالطبقة المتوسطة واتجاهاتها التحررية التى تحدد نظرتها للعلم والمجتمع والقضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية من منظور محدد يعكس الأيديولوجيا الجديدة الناشئة ويحدد موقفها من الأيديولوجيا القائمة بصفتها أيديولوجية المجتمع أو النظام الرسمى العام.

وقد تزايد الاهتمام بالأيديولوجيا بصورة أكبر خلال النصف الثانى من القرن العشرين كنظرية ومنهج، كما يبدو ذلك فى الإتجاهات البنائية، وفى اهتمام الماركسية بالأبعاد الأيديولوجية، فضلاً عن العديد من التحليلات التى أخذت مكانها للكشف عن العلاقة بين الأيديولوجيا والنظام السياسى وعناصر السلطة الشرعية.

على أن الصلة بين الأيديولوجيا والمجالات السياسية والاجتماعية، قديمة وليست وليدة العصر الحديث، وهى بنفس قوتها منذ ذلك الوقت حتى الآن ولقد عرضنا فيما سبق، أن المعنى السيئ الذى أرتبط بالأيديولوجيا إنما يرجع إلى نابليون بونابرت الذى زعم حينئذ أن الأيديولوجيا هى وليدة موقف نظرى ساذج ومجرد، لايساير الحقيقة مطلقاً، لاسيما ما يختص منها بالواقع لاجتماعى والسياسى. إلا أن الواقع الفعلى يخالف ما ذهب إليه بونابرت، إذ يبدو أن الأيديولوجيا كنظرية، لها تأثيرها الواضح على الممارسة السياسية.

وقد اكتسبت الأيديولوجيا منذ البداية مدلولاً عملياً ولم تكتف بالمدلول النظرى المجرد، وذلك لأنها كانت فى نظر انصارها بمثابة أساس كاف للعلوم السياسية والأخلاقية والتربوية. والنظرية التربوية أو الاقتصادية أو السياسية التى تعتمد على الأيديولوجيا فى البحث عن أصل وتكوين التعبير اللغوى للأفكار، وهى لاتقل فى اعتمادها ذاك عن المعرفة بالطبيعة والإنسان(١).

وقد كان من أبرز النتائج العملية للأيديولوجيا موافقة دى تراسى على مقولة كونديلك التى يذهب فيها إلى أن التفكير الصحيح هو أساس العمل السياسى الصحيح، وقد كان دى تراسى يتوقع للأيديولوجيا أن يكون لها - مثلها مثل العلوم الطبيعية - نفس القدر من الصحة واليقين وأن وجود مثل هذه الأفكار وتزاحمها وتصارعها مع بعضها ومع الغير، إنما يبشر بنشأة علم إنسانى جديد، ينضم إلى إخوانه من العلوم الاجتماعية الأخرى، ويكون فى نفس الوقت أساساً للحياة السياسية والاقتصادية، وهذه المعرفة المنزهة عن الشك هى وحدها التى تمكن المشرع وحاكم الدولة من إقامة وحفظ نظام منطقى عادل، ونتيجة طبيعية لهذا كرس الأيديولوجيون، وعلى رأسهم دى تراسى أنفسهم لتعليم الشعب الفرنسى مبادئ هذا العلم الجديد كى ينطلق إلى عالم الصراع الفكرى، بعد أن يكون قد ثبت من ركائزه فى الوعى الفرنسى، لاسيما بعد أن خمدت الاضطرابات الدموية التى صاحبت قيام ثورة الحرية فى فرنسا.

ومع أن الأيديولوجيين لم يكونوا جميعهم رجال عمل سياسى، إلا أن أعمالهم الفلسفية اكتسبت طابعاً سياسياً عندما حاولوا إضفاء فعالية على أفكارهم من خلال التنوير والتعليم العام. ولم يكن تحت تصرفهم سوى وسائل

---

(1) Hans Barth, Truth and Ideology (University of California Press, 1976)pp.: 1-5

فكرية، فكانوا يؤمنون بسلطة العقل، ولذلك كانوا ايضاً يؤمنون بإمكانية تنظيم العالم لصالح الجنس البشرى، وذلك عن طريق تطبيق عام وشامل لتلك الأفكار التى ادت إليها دراسة الطبيعة والإنسان، ومحاولاته لتطويعها لصالحه.

ومن المسلم به علمياً لدى الجميع الآن أنه لايمكن أن توجد أفكار علمية أو فلسفية، دونما تأثير - مباشر أو غير مباشر - على الفكر السياسى وعلى أحداث العصر، ولأن علم الأفكار - أى الأيديولوجيا - أضحى أساساً للتعليم الشعبى العام، فقد تحول علماء الفكر - أى الأيديولوجيون إلى رجال سياسة تحت وطأة انتظار الظروف الملائمة لإدخال أصلاحاتهم وتأكيدها فى مجالات الفكر، لعلها تأخذ الطريق إلى عالم التطبيق العملى بعد ذلك.

لهذا جاءت الأيديولوجيا فى نظر البعض، واحدة من أكثر المفاهيم غير المحددة والمحيرة التى يمكن أن يواجهها الفرد فى العلوم الإنسانية عامة والاجتماعية خاصة، ليس فقط بسبب تعدد المداخل المتنوعة التى تحدد لها معانى ووظائف مختلفة، ولكن أيضاً لأنها بمعانيها المتشعبة تستخدم على نطاق واسع فى الحياة اليومية، ولأنها مفهوم مشحون بكثرة بالمضامين السياسية[١].

ولعله إنطلاقاً من ذلك كله، ظهرت هناك المشكلة التى ارتبطت بنشأة الأيديولوجيا منذ بدايتها، والتى يمكن إرجاعها إلى محاولة التوفيق أو الربط بين تطور العلم من ناحية والممارسة السياسية لمبادئ ذلك العلم من ناحية أخرى وتلك قضية لاتخص الأيديولوجيا وحدها، وإنما تنسحب على جميع

---

[١] هانى المرعشلى: مرجع سابق، ص: ١٠٠ - ١٠٣.

العلوم الاجتماعية الأخرى، التى تحاول فى هذا الصدد إيجاد الصلة القوية بين النظر والتطبيق.

من المعروف أن الأيديولوجيا ـ كما سبق أن أشرنا ـ لم تلق هذا القدر من الاهتمام إلا بعد أن ازدهر الفكر الماركسى، على الرغم من نظرته المتعالية للأيديولوجيا، لاسيما بعد أن بدأ الصراع بين المذاهب السياسية يفرض نفسه بقوة على المسرح السياسى إثر الصدام الذى وقع بين النازية والأشتراكية والديمقراطية ومن المعروف أن الأيديولوجيا تساعد الحاكم فى إقرار وتبرير النظام الراهن، إلا أنها فى نفس الوقت تستخدم من قبل الثوريين فى محاولة الإطاحة بالنظام، فإذا ما ألتجأ الحكام إلى إدعاء استمداد السلطة من السماء عن طريق الحق الإلهى للحكم، فسوف يكون لهؤلاء الثوريين أن يبرروا أعمالهم طبقاً لبنود الحق الطبيعى للأفراد، وتبعاً لرضى وموافقة المحكومين، المنطلق الأساسى الأول لفلسفة الديمقراطية.

وكم تستخدم الأيديولوجيا لإضفاء الشرعية على الحركات الثورية عن طريق الإتصال الرمزى بين القادة واتباعهم، مما يساعدهم فى الكفاح من أجل المبادئ أكثر مما يكون من أجل الأشخاص، إلا أن الإستخدام الأشمل والأعم للأيديولوجيا إنما يكون خلال فترات الحكم المطلق، حين يحاول الحاكم أن يلتمس لنفسه وسيلة تدعم من حكمه فيجدها فى عالم الفكر: إلا ان سيطرة هذه المبادئ الأيديولوجية، فى مثل هذه الحالة، مرهونة ببقاء الحاكم فى منصة الحكم، فإذا ما خفت قبضته تحرر الأفراد من تلك الأيديولوجيا المفروضة عليهم وذلك مثال واضح تماما للمشكلة التى تواجه الأيديولوجيين فى اول أمرهم، وهى القدرة ـ كما أشرنا سابقاً ـ على تجاوز الهوة التى تفصل ما بين النظر والتطبيق، أو ما بين المبدأ الأيديولوجى والممارسة الواقعية له، ونفس الشئ يواجه الثورات والانقلابات فى بداية إمساكها بالسلطة حيث يجد

أصحابها أن ما كانوا يحملون من أفكار شئ يختلف عن قدرة التطبيق التى تحكمها إمكانات أخرى تتخطى إمكانات الفكر تماماً، وتلك بداية لظهور الخلافات المذهبية بين قادة الجهاز مما يؤدى إلى نشأة الصراع الذى يعصف بالإجماع السابق، وبالتالى إلى محاولات التصفية التى يلجأ إليها كل طرف تجاه الأخر.

وتلك فى الحقيقة هى الظاهرة الغالبة فى الدول التى تستقل حديثاً فى العالم الثالث حيث يخرج الشعب من تجربة استعمارية تميعت فيها معالمه لكى يواجه مصيره بنفسه بدون خبرة سياسية أو إدارية وبلا إدراك لمفهوم الدولة ونظام الحكم ونظريته، وتعلو منصة الحكم قيادات لاتستطيع التمييز بين سلطة الدولة وسلطة الممارسين لها، ووسط ذلك كله تضل الإنجازات السياسية طريقها، وتبدأ فترة من التجريب السياسى تتخبط فيها الدول فتسنح الفرصة لثورات وانقلابات، ويصبح رفاق السلاح بالأمس هم اليوم المتصارعون من أجل شهوة السلطة وكرسى الحكم[1].

وطالما أن الحديث ما زال موصولاً عن الأيديولوجية والسياسة، فلابد من التعرض لوجهة نظر رائدها الأول مانهايم إزاء العلاقة بينهما، وفى هذا المجال نجده يستخلص بعض القواعد العامة من الأبحاث التى قام بها بالأشتراك مع بعض من تلاميذه وزملائه يمكن أن نوجزها فيما يلى: عن صاحب "مفهوم الأيديولوجيا":

أولاً: جعل مانهايم من الأيديولوجيا المفهوم المحورى فى علم السياسة اجتماعيات الثقافة، وهو الذى نشر الكلمة خارج الأوساط الماركسية، ورسم

---

[1] عبد الرحمن خليفة، محاضرات فى الأيديولوجيا والحضارة، مرجع سابق ص١٧-١٨.

للعلمين معاً هدفاً واحداً تمثل فى الكشف عن العوامل الاجتماعية التى تسير وتحدد الدعوة السياسية والإنتاج الفكرى، وقد سمى المنظورية الفكرية الفعالة فى الميدان السياسى أيديولوجيا بالمعنى الضيق، وسمى تلك التى تسيطر على أذهان منتجى الثقافة أيديولوجيا بالمعنى الواسع، وعلى أية حال فإن الأيديولوجيا السياسية ترتبط بمصالح الفئات التى تصل إلى السلطة السياسة (وقد كان لنا حديث عن ذلك)، وفى هذا ترى كل أيديولوجيا لكى تكسب الأتباع ولكى تكون فعالة ومؤثرة، ترى فى ذاتها حقيقة مطلقة وترى فى منافستها بهتاناً وزورا.

ثانياً: ميز مانهايم بين الأيديولوجيا واليوتوبيا، فقد كانت الحركة الاشتراكية تنعت الليبرالية بأنها مجرد أيديولوجيا، فترد الثانية على الأولى وتصفها بأنها ليست سوى يوتوبيا (بمعنى الحلم صعب التحقيق بعيد المنال) إلا أن المصطلحين يشتركان سوياً فى معنى واحد هو الأبتعاد عن الواقع والعجز عن إدراكه (على الأقل فى وقتها الراهن): ويرجع عجز الأيديولوجيا فى نظر الأشتراكيين إلى أنها متعلقة بوضع يتجاوز التطور الطبيعى، ويرجع عجز اليوتوبيا فى نظر الليبراليين إلى انها متعلقة بمستقبل مستبعد التحقيق، وقد حافظ مانهايم على هذا التمييز، وعرف اليوتوبيا بأنها نوع من التفكير حول النظر إلى المستقبل بصورة مستمرة، وعرف الأيديولوجيات بأنها التفكير الذى يهدف إلى إستمرار الحاضر، ونفى بذور التغير الموجودة فيه.

لذلك يمكن القول بأن كل منظومة فكرية يمكن أن تأخذ صبغة أيديولوجية أو يوتوبية حسب الظرف التاريخى الذى تظهر فيه والفئة الاجتماعية التى تستعملها، فقد كانت البيرالية ـ على سبيل المثال ـ يوتوبية فى القرن الثامن عشر، ثم انقلبت إلى أيديولوجيا فى القرن اللاحق، وكانت المسيحية أيديولوجية فى القرون الوسطى، ثم أصبحت يوتوبيا مضادة لليوتوبيا

الليبرالية داخل الفكر الرجعى فى بداية القرن الماضى، وعلى العموم يمكن أن نقرر، حسبما يرى مانهايم، أن اليوتوبيا هى الوسيلة الفكرية للطبقات إبان صعودها، والأيديولوجيا هى الوسيلة للطبقات فى حالة اندحارها التى تؤدى إلى الثورة فى نهاية الأمر.

ثالثاً: إن الأفكار السياسية سواء كانت محافظة تبريرية أو يوتوبية تعبر عن مصالح فئوية، فهى إذن مطابقة لأغراضها إنها متكافئة بالنسبة للملاحظ، كل واحدة منها تؤثر بشكل أو بآخر فى سير التاريخ وتطور المجتمع، وهكذا نصل إلى النسبية الخلقية والمنطقية، وذلك مبدأ ساد البيئة الألمانية التى نشأ فيها مانهايم، إلا أنه رفضه ولم يقبله وحاول أن يتخلص منها ـ لقد ساد مذهبه "المنظورية" لكى لاينعت بالنسبية، ومعنى المنظورية هو أن كل فئة اجتماعية ترى المجتمع، حسبما يرى مانهايم، من موقع خاص بها تحدده مصالحها، فترى الأحداث طبقاً لمنظورها الخاص، إن النسبية فى نظره تحن إلى الحقيقة المطلقة فى الوقت الذى تقبل المنظورية فيه، بدون تحفظ، كون الحقيقة خارج متناول الإنسان، ومن ثم فإن المنظورية لاتمانع من إصدار حكم صريح، فى حين أن النسبية تعود إلى الحيرة والتردد.

رابعاً: يرى مانهايم أن مذهب لمنظورية يعين على تحرير الإنسان، لأن الباحث عندما يرى لواقع الاجتماعى التاريخى إنطلاقاً من منظور طبقة معينة، ثم يرى نفس الواقع ونفس الأحداث من منظور طبقة أخرى فإنه يقترب من الواقع ولا يبتعد عن الأحداث، إن موقف النسبية صحيح لو كان الإنسان يفتقد وسيلة الاحتكام إلى الواقع، لكن الوسيلة موجودة وهى الممارسة، فالإنسان دائم الممارسة، يحكم بالضرورة على نتائج اعماله وبالحكم على النتائج يحدد مدى مطابقة أفكاره للواقع، إن الأيديولوجيات متساوية فيما يتعلق بوزنها الذاتى وبمنطقها الداخلى، لافيما يتعلق بمطابقتها

للواقع وبفاعليتها الاجتماعية والتاريخية، إن المجموعة الفكرية تكون أقل أو أكثر يوتوبية، أقل أيديولوجية، أى أقل أو أكثر ابتعاداً عن الواقع، حسب الظرف الزمنى الذى تظهر فيه، وهكذا نصل إلى النتيجة التالية:

إن مفهومى الأيديولوجيا واليوتوبيا يندرجان تحت مفهوم واحد وهو الوعى الزائف الذى يقابله الوعى الصادق، وعندما نميز بين الوعيين فإننا نفصل بين عالم السياسة، وما فيه من نقد متبادل ودعوة ومرواغة وبين علم السياسة الذى يستهدف الحكم الموضوعى على المشاركين فى اللعبة السياسة.

خامساً: يقول مانهايم إن الشخص الذى ينتقل من منظور إلى منظور، أى الذى لايعتنق أيديولوجية معينة بصورة تزمتية، هو الشخص المثقف المتحرر من كل انتماء طبقى[1]. وهو الذى يصل إلى الوعى الصادق وإلى الموضوعية الفكرية، لأنه حين يفعل ذلك فإنما يكون قد بدأ فى عملية مقارنة بين الأيديولوجيا السياسية. والمقارنة هى التى نستبين بها الفاضل من المفضول، ومن ثم فإنه يفتقد الواحدة من منظور الأخرى، فيتحرر من الجدود الاجتماعية ويتجاوز المعطيات البديهية الظرفية ليلتصق بالواقع المتغير.

ولاشك فى ان مانهايم كان يعادى الماركسية والفاشية على حد سواء، كما أنه كان يرى أن الليبرالية اصبحت قناعاً لدفاع عن مصالح اقتصادية ضيقة، لذلك فقد دعى قبيل الحرب وبعدها إلى ديمقراطية سياسية مبنية على اقتصاد منظم وموجه، كان يرى فى علم السياسة سلاحاً فى أيدى المثقفين الأحرار لضمان الديمقراطية الاجتماعية، ومهما يكن من أمر هذه الدعوة، فإن

---

[1] يبدو أن مانهايم استعار هذا المصطلح: المثقف الحر أو المتحرر من فيبر وكان قد قرأ له كثيراً فيما إبتدعه من اجتماعيات الثقافة.

ما يهمنا فى هذا المجال هو ما سبق أن قررناه فى مطلع هذا الفصل هو أنه جعل من دراسة ونقد الأيديولوجيات محور العلوم السياسية[1].

وقد أشار ماركس وزميله انجلز إلى أن الأيديولوجيا الجديدة القادرة على إبراز التناقضات الاجتماعية داخل المجتمع الرأسمالى، والتركيز على ما يعانيه أبناء الطبقة الكادحة من إغتراب، هذه الأيديولوجية هى التى تولد الوعى الطبقى الثورى الذى يسهم فى تحقيق النضال الطبقى وتزكية، ذلك النضال الذى من شأنه تفويض دعائم المجتمع لرأسمال.

كذلك فإنه عندما قام "الكسيس دى توكفيل" بتحليل الديمقراطية الأمريكية خلال بداية القرن التاسع عشر، نظر إليها على أنها نوع من الأيديولوجيا وهى ما أطلق عليه "إيديولوجية الدعوة إلى المساواة"

ونظر إلى الديمقراطية على أنها أسلوب معين للحياة وبناء معين للحكومة أو النظام السياسى.

ولذا حرص قاموس أكسفورد الإنجليزى على إبراز هذه الصبغة السياسية، فى ملحقه الذى طبع عام ١٩٧٦ حينما أراد أن ينص على الدلالة الحديثة للأيديولوجية، حيث عرف الأيديولوجيا بأنها نسق منهجى للأفكار يتصل عادة بالسياسة أو المجتمع، أو بسلوك طبقة أو جماعة، يمكن اعتبارها تبريراً للقيام بأعمال معينة. ويكون هذ النسق بصفة خاصة موضع اعتناق ضمنى أو عام، بالرغم مما يتمسك به المرء، وبصرف النظر عن إتجاه مجرى الأحداث.

---

[1] عبد الله العروى، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق، ص: ٤٦-٤٩.

بل ان التعريف المختصر الذى جاء فى مستهل المقالة الطويلة فى دائرة المعارف البريطانية جاء على النحو الآتى:

"الأيديولوجيا هى شكل من أشكال الفلسفة السياسية أو الاجتماعية، تظهر فيها العناصر التطبيقية بنفس الأهمية التى تظهر فيها العناصر النظرية، فهى إذن نسق فكرى يدعو إلى تفسير الدنيا وغلى تغييرها فى آن واحد.

فالأيديولوجيا كما يرى ديموند ـ يمكن أن تشير إلى الفلسفة الاجتماعية الموجهة لجماعة معينة داخل المجتمع كالطبقة أو الحزب السياسى او المهنة، أو الإتحاد أو النقابة، كما أنها يمكن أن تدل على الفلسفة الموجهة للمجتمع كله كالقومية.

وإذا ما تحدثنا عن فاعلية الأيديولوجيا وتأثيرها يتجه التفكير مباشرة صوب الأيديولوجيات السياسية، حيث تبدو الفاعلية فى اجلى مظاهرها، ويصبح من اليسير معرفة المؤسسات والوسائل والطرق التى يستخدمها حماة أيديولوجية معينة ودعاتها لكى يتيحوا لها الفعل والتأثير على نطاق واسع، كما يتاح لنا إظهار طرق انتشارها والمتطلبات الملائمة لهذا الإنتشار عن طريق الاستعانة باستقراء الواقع الاجتماعى والتاريخى.

ويؤكد البعض أهمية القيم والتوجهات السياسية بالنسبة لنشأة وقيام النسق ـ الأيديولوجى، حيث ان القيم والتقاليد والأهداف السياسية لجماعة ما أو اى مجتمع تلعب دوراً كبيراً فى تحديد الإتجاه الذى يسير فيه النسق الأيديولوجى وطبيعة نظم وبناءات وعلاقات المجتمع أو الجماعة، ومن ثم يتم صبغ الهيئة المعنية بالصبغة التى تظهر بها امام الجميع.

ويرى الأفراد أن تلك القيم والتقاليد تتمثل فى النسق التربوى ولكنها فى الحقيقة أهداف سياسية تساعد على إدراك الدور والوظيفة الحقيقية للأفراد والجماعات التى تخدم البناء الأيديولوجى. لذا يذهب فيورباخ إلى أن الفلاسفة يرتبطون بالظروف الاجتماعية، وتتعلق افكارهم المعرفية وتصوراتهم الخاصة بالأيديولوجيا داخل المجتمع، وهم الذين يخططون للعملية التربوية ويحددون المعارف والثقافة التى يتم نقلها للأجيال الشابه والناشئة بمختلف الطرق والأساليب.

هذا ويعد مفهوم الأيديولوجيا من المفاهيم الأساسية فى علم الاجتماع السياسى وعلم السياسة، حيث يشير إلى طرق الإدارة ونظم وأساليب الحكم والسيطرة وتوزيع القوة فى المجتمع، وكذلك اختيار القادة والحكام وممثلى الشعب وخصائصهم التى يجب أن يتحلوا بها وما يقومون به من أدوار ووظائف.

ويعتبر النسق السياسى من أكثر الأنساق الاجتماعية تداخلاً مع النسق الأيديولوجى فى المجتمع، لأن قادة المجتمع وحكامه يعتبرون الموجهين لسياسته، الداخلية والخارجية، حيث ان أعمالهم وأقوالهم تصبح قيماً اجتماعية يحتذى بها الأتباع والمؤيدون، وعادة ما تكون وسائل النشر والإعلام والتوجيه والتربية تحت سيطرتهم، وبذلك يمكنهم أن يوجهوا فكرهم الأيديولوجى ضد خصومهم وان ينشروا ما يرونه صواباً من وجهة نظرهم الخاصة ويضفوا عليه الشرعية، وتقوم المؤسسات بتنفيذها وترسيخها فى عقول العامة من الشعب، وتلك عملية فى غاية الخطورة لاسيما وإن خلا المسرح الاجتماعى من هذه الفئة الأيديولوجية لذا كان من الضرورى إتخاذ الحيطة والحذر ونحن نتعرض للهجمات الفكرية، فيما يسمونه بعمليات ـ غسل

المخ - فى الدول ذات الحكم الشمولى، والتى لاتسمح للصوت الآخر بأن يرتفع فى مواجهة الصوت الرسمى.

وتعتبر الأيديولوجيات السياسية ذات أهمية فى حياة الجماعات والمجتمعات وما تقوم فيها من حركات وتغيرات من خلال ما تقدمه من معلومات وبيانات لتوجيه السلوك السياسى للأفراد داخل المجتمع الواحد، وتزداد أهمية الأيديولوجيات السياسية فيما تقدمه من معلومات عن الجماعات والشعوب الأخرى ونظم الحكم السائدة وكيفية الإدارة وإتخاذ القرار واختيار النواب والممثلين والحكام وموقفهم من الواقع القائم وجوانب الضعف والقوة فى تلك النظم والإدارات أو لدى تلك الجماعات وكيفية النفاذ إليها وزعزعتها[1].

ولذلك درج البعض على إعتبار مفهوم الأيديولوجيا مفهوماً سياسياً فيؤكد هاجوبيان، على سبيل المثال، أن الأيديولوجيا تعبر عن المبادئ الأولية المكتسبة والتى تتعلق بالقيم الثقافية وموجهات السلوك فى عقول وفكر الجماعات وتنعكس فى أداء أدوار وسلوكيات وأنشطة سياسية واساليب الحكم والإدارة والسيطرة.

وتسهم وسائل الإعلام والإتصال والتنشئة فى إرساء المبادئ التعليمية لهذا المصطلح داخل الأفراد والجماعات.

أما كارلتون فى كتابه: بعض التصورات حول نمطين من الأيديولوجية، فإنه يعرف الأيديولوجيا بأنها نسق من الأفكار والمعتقدات

---

(1) Colin Summer. Readings in idelology. An Investigation into the Marxist Theory of Ideology and Law (London: The Academic Press. 1979)pp: 4-6.

والقيم والأهتمامات السياسية والاجتماعية له طابع شرعى، ويخدم مصالح محددة لبعض الصفوات داخل المجتمع بتوجيه السلوك والفكر والممارسة نحو وجهة محددة قد تتسم باللاوعى والتزييف.

وعموماً أياً كانت المعانى التى تفسر بها الأيديولوجيا أو الإتجاهات التى تشير إليها، وهى عديدة ومختلفة من حيث المدى، فإن الأيديولوجيا السياسية تعبر عن مجموعة العقائد التى تحمل صفات تجعلها قادرة على تحديد شكل الحكم والحكام وكيفية اختيارهم ومبادئ استقرار حكمهم، كما يكون بقدرتها تشكيل الحجج التى يمكن بواسطتها التغلب على الآراء المضادة، واحتضان برامج تدعيم أو إصلاح أو ألغاء التنظيمات الاجتماعية والسياسية الهامة مع القدرة على التأثير فى بعض القيم الكبرى فى الحياة[1].

والأيديولوجيا السياسية فى أحد جوانبها تسوغ مصالح الجماعة ـ وإن لم يكن هذه بالضرورة كافة مصالح المجموعة التى تساندها ـ والأيديولوجيا السياسية هى فى حقيقة أمرها مجرد القواعد النموذجية الأخلاقية المعيارية، التى تحاول فئة السلطة غرسها فى نفوس أفراد الشعب، ومن ثم تكون لها السلطة فتسلم لهم عملية القيادة.

ويمكن القول بأن معظم المناقشات حول مفهوم الأيديولوجيا تدور عادة فى ميدانين واسعين هما: الأيديولوجيا فى المعرفة، والأيديولوجيا فى السياسة.

---

(1) Robert Lane, The Political Ideology (New York: Free Press, 1968) PP 14-16.

وفيما يختص بالميدان الأول، فإن السؤال كان هو: هل هناك معرفة لدى الإنسان مشروطة أو مشوهة اجتماعياً، وإلى أى مدى يمكن أن تحقق هذا التشرط أو التشوه الاجتماعى؟

أما بالنسبة للميدان الثانى، فقد كان السؤال عما إذا كانت الأيديولوجيا ملمحاً ضرورياً من ملامح السياسة، وإذا ما كانت كذلك، فما الذى تدور حوله؟

وفى الميدان الأول، فإن الأيديولوجيا، كما يراها البعض ومنهم مانهايم متنافرة فى الحقيقة العلمية والمعرفة الصحيحة بصفة عامة، وهذا المفهوم للأيديولوجيا ما هو إلا تطوير تدريجى للأيديولوجيا عند مانهايم: والقائم على تزييف الوعى.

بينما هم فى الميدان الثانى لايهتمون بقيمة الحقيقة ولكن بالقيمة الوظيفية للأيديولوجيا، وبالتالى فهم يقصدون بالأيديولوجيا فى الميدان الأول، نظاماً أيديولوجياً بينما فى الميدان الثانى فهم يشيرون بشكل محدد إلى عقلية أيديولوجيا[1].

ويرى البعض أنه يمكن للمرء أن يبحث عن خصائص الأيديولوجيا من خلال منظورين هامين مستقلين نسبياً ومرتبطين مع بعضهما البعض. الأول: وجهة النظر البنيوية، والثانى من الناحية الوظيفية.

---

(1) Horowitz, I.: Philosophy, Science and The Sociology of Knowledge (Spring field Thomas, 1961)P. 37.

وعند النظر فى خصائص الأيديولوجيا من ناحية العناصر البنيوية فيها، فلابد من التأكيد على ان تلك العناصر لاترتبط مع بعضها البعض بشكل ضرورى فى مختلف الأيديولوجيات بنفس المستوى.

ويمكننا أن نميز بين عناصر بنيوية ثلاثة فى الأيديولوجيات:

١- النزعة نحو الشمول: حيث أن السمة المميزة للأيديولوجيا هى الشمولية، فهى تتضمن تفسيراً شاملاً لطابع ومجرى التطور التاريخى للمجتمع الإنسانى وقواه المحركة، بغض النظر عن صواب أو خطأ هذا التفسير.

فالأيديولوجيا تسعى إلى إعتبار الحقائق الخصوصية، حقائق ومصالح الطبقة حقائق عامة مطلقة مقدسة وغير قابلة للنقد، وتخفى فى الوقت نفسه أى تناقض يمكن أن يبرز للعيان بين مصلحة الطبقة الخاصة وبين المصلحة العامة وبهذا تسعى الأيديولوجيا الطبقية إلى ترميم أى ثغرة فى واقع الرؤية الشمولية للكون وللمجتمع والكائن الفردى على حد سواء، من أجل اعتبار الواقع المعطى مصمماً بدقة لامتناهية، مطلقاً وغير قابل للتغيير ومن اجل المحافظة على طبيعة هذا الواقع. ولذا فالأيديولوجيا تنزع نحو الشمول، نحو تصور كونى وتخضع لمنطق تصورها هذا، كل المتطلبات الكائنة والممكنة، اللغة، الأسطورة، الدين، الكذب، الأخلاق، الحقوق، الفلسفة.... الخ.

فالأيديولوجيا من خلال ربطها للظواهر الملاحظة ـ الطبيعية والإنسانية. ومن خلال اشتمالها فى نوع واحد من الوحدة، تعمل على إقامة نسق من التعقلات والتبريرات.

٢- تشير الأيديولوجيا إلى أهداف ووسائل وأشكال النشاط العملى السياسى بالدرجة الأولى للطبقات والفئات الاجتماعية والأفراد. فالأيديولوجيا الطبقية

تنشأ عنها صور ثلاثة للطبقة التى تسعى إلى الحكم والسلطات. صورة عنها لذاتها تمجدها هى. وصورة ثانية عنها لغيرها من الجماعات والطبقات تتناولها بالتعظيم. وصورة ثالثة للطبقات والجماعات الأخرى تحقر من شأن أفرادها فى نظر القوم جميعاً، وتحط من قيمتهم وتبخسهم قدرهم فى نظر أفرادهم بالذات، تكسر شوكتهم وتجعل منهم أناساً غلبوا على امرهم قبل ان ينشب القتال أو من غير قتال.

٣- تتضمن الأيديولوجيا، ما دامت تنظر إلى المجتمع من خلال منظار ومصالح الطبقة المعينة نقداً مبطناً وصريحاً للأيديولوجيات الأخرى.

وعند النظر إلى الأيديولوجيا وخصائصها من الناحية الوظيفية، يمكننا تمييز وظيفتين اجتماعيتين اساسيتين تؤديها أية أيديولوجيا لطبقتها، بغض النظر عن كونها علمية أو غير علمية.

١- وظيفة معرفية:

وهى التى تقدم للطبقة معارف ونظريات ومثلاً وأهدافاً معينة تكون أكثر تلاؤماً مع الشروط المادية لوجود طبقة معينة والتعبير عن مصالحها ورغباتها التى يمكن تحقيقها فى الممارسة العملية والتى يتوجب الدفاع عنها فى إطار الصراع الطبقى.

فنحن لاندرك إلا ما يصل إلينا من خلال وعينا فحسب، ولايمكننا التوصل إلى جوهر الأشياء، تنطبق هذه القاعدة العامة على كل العلوم بما فيها المعرفة الطبيعية والمعرفة الاجتماعية.

أن تأكيدنا على هذه القاعدة العامة لايوقعنا فى خطر التوهم الفردى الأعتباطى لتصور واقع ومشكلات العالم الاجتماعى إن المشاكل أو المخاطر المترتبة على تصور الواقع الاجتماعى ومشاكله من خلال المنهج الأيديولوجى لهى أقل بكثير من الأخطار الكبرى التى يمكن أن تنجم عن أتباع المناهج التى تتخفى تحت عبارة موضوعية غير مثالية موجودة فى مجال التطبيق.

٢- وظيفة عملية سياسية:

ليست الأيديولوجية مجموعة من الأفكار فقط، بل هى دليل عمل أيضاً ـ فالوظيفة المعرفية للأيديولوجيا تشكل المبادئ والأساس العلمى لنشاط هذه الطبقة أو تلك بل والأفراد. فهى كنسق من الأفكار توجه الأفعال، ويقاس على أساسها السلوك الفردى أو الاجتماعى، ومن أجل هذا ليس غريباً أن نجد فى كل مجتمع مجموعة من التبريرات أو الأفكار السائدة تقوم بوظيفة هامة تتلخص فى إظهار التنظيم الاجتماعى وبناء السلطة فيه، بالمظهر الطبيعى الذى يتفق وطبيعة الأشياء، مع التأكيد على ضرورة أن ينصاع الإنسان للمجتمع ويتبع ما فيه من معايير قيمية وأن يتكيف دائماً مع النسق القائم.

بينما أن الأيديولوجيا المواجهة للأيديولوجيا السائدة، وهى تستبدل مسلمات بمسلمات أخرى تؤكد إمكانية الإنسان على القيام بتغيير بيئته وعالمه، وتحرضه على ذلك.

الفصل الثالث

الأيديولوجيا وفلسفة السياسة

الفصل الثالث
الأيديولوجيا وفلسفة السياسة

استطعنا فى الصفحات السابقة أن نقيم العلاقة الوثيقة بين السياسة والأيديولوجيا، فى بادئ الأمر كانت كذلك، والأن وبعد مضى الحقب الكثيرة على نشأة العلم مازالت العلاقة على ما كانت عليه (على الرغم من نشأة الفكر المضاد الذى يذهب إلى أفول عصر الأيديولوجيا بصورة عامة)

ولكن لنا أن نتساءل الأن عن ذلك الشق من السياسة الذى ينجذب إلى الأيديولوجيا فيرتبط بها، ليتفاعل فينشئ كياناً غالباً هو الأيديولوجيا السياسية نتساءل عن ذلك الشق، والسياسة علم وفلسفة وطالما أن الأيديولوجية تتطابق مع العلم من حيث أنها لاتخضع لمنطق العقل لإنطوائها على وعى تاريخى يعبر عن وجدان الجماعات والشعوب وإرتباطها بالسلوك فى الحياة، وليس على فكرها النظرى المجرد فحسب[1] فلن يكون ذلك الشق سوى فلسفة السياسة وليس علم السياسة، وفرق كبير بين العلم والفلسفة، ففى الوقت الذى تقوم فيه الفلسفة على التفكير المجرد فإن العلم لايعرف إلا طريق التجربة والملاحظة وسيلة لإثبات وجوده، وفى الوقت الذى يجيب فيه العلم عن سؤال يبدأ بـ"كيف" فإن الفلسفة تجيب على نفس السؤال ولكنه الذى يبدأ بـ "لماذا" ولذلك كان العلم وصفياً تقريرياً، والفلسفة نقدية تفسيرية، إلا أن الفجوة بدأت تضيق بينهما جداً هذه الأيام حيث بدأت الفلسفة تسلك طريقاً نحو العلمية لاسيما فى نظرياتها التى توصلت إليها فى مباحثها المختلفة ثم أنها تمد العلم

---

[1] انظر فى ذلك:

محمد على أبو ريان، المدخل الإسلامى للأيديولوجية العربية، مرجع سابق ص:٧

بطرق الربط والتحليل التى بدونها ينفرط عقده إلى شتات غير متماسك من وحدات المعرفة.

إذن هى فلسفة السياسة التى تأتلف بل وتتماثل مع الأيديولوجيا، فكلاهما يهدف إلى التوصل إلى تفكير سليم، ووسيلتهما فى ذلك دراسة الفكر الإنسانى، ولابد أن تقود هذه الدراسة إلى الكشف عن تأثير التقاليد والمعتقدات والأفكار الموروثة على السلوك الفردى والجماعى.

ولكن ما هى فلسفة السياسة؟ (كعادتنا لمحاولة التعرف على كل المصطلحات الواردة)، وقبل أن نجيب على هذا التساؤل، أود أن ألفت النظر فى هذا المقام إلى بعض الخلط الذى يقع فيه الكثير ممن عالجوا مثل تلك الموضوعات حيث كان حديثهم يتنقل فيما بين فلسفة السياسة والفلسفة السياسية وكأنهما مسميان لمضمون واحد، إلا أننا لو أمعنا النظرة التحليلية إلى أصول كل منهما لوجدنا أن الأولى تحمل أساساسياسياً، بمعنى أننا نتحدث فقط عن الجانب الفلسفى من السياسة، وبصورة أخرى فكأننا نفلسف السياسة، هذا فى الوقت الذى ينطلق منه المصطلح الثانى من الأصل الفلسفى أى أننا إنما نتحدث عن الجانب السياسى من الفلسفة، وهكذا نكون قد إنتقلنا إلى عملية تسييس للفلسفة.

وأغلب الظن أن من كتب فى هذا الموضوع كان يقصد الحديث عن فلسفة السياسة، وليس الفلاسفة السياسيين، ثم من باب المقارنة وجدناهم يعقدونها بين فلسفة السياسة وعلم السياسة.

والأيديولوجيا، فى حقيقة الأمر، تستمد مادتها وشكلها العام من فلسفة السياسة بالإضافة إلى ما يسود المجتمع من فلسفات اجتماعية، وطالما كان

الأمر كذلك، وطالما أن الأيديولوجيا لاتعيش إلا بدعم تتلقاه من هذه جميعاً، فهل يتسنى لنا ان نقول بوجود تطابق فى الأساسيات مع فلسفة السياسة، وللإجابة على هذا التساؤل، لابد وأن ندرك أن فلسفة السياسة وهى أحد وجهى السياسة التى تندرج تحت ما نسميه بالعلوم الاجتماعية، لابد وأن ينسحب عليها ما يمكن أن يقال عن العلوم الاجتماعيةبصفة عامة، من حيث أنها لم تصل بعد إلى مستوى الدقة التى تتصف بها العلوم الطبيعية أو الرياضية، وذلك لإتصالها بالكائن البشرى المتقلب المزاج، الذى تتحكم فيه العواطف والمشاعر قبل العقل والمنطق، ومن ثم فلا نتوقع الوصول فيها إلى قوانين حاسمة تحكم الظواهر على أسس علمية تجريبية، وبالقطع لابد وأن ينسحب ذلك على كل من الأيديولوجيا وفلسفة السياسة.

وإذا كان لنا أن نبحث فى المكونات أو المحتويات لكل منهما فسوف نجد أن فلسفة السياسة بصورة عامة مهما كانت صبغتها تمتلك نفس مقومات بناء الأيديولوجيا، إذا ما تعلق الأمر ببلد معين، إلا أن الحق يقال أن فلسفة السياسة تحتل بعداً أسبق زماناً وأعلى مكاناً من الأيديولوجيا حيث أن النظام يضع فى بدايته تصوراً معيناً لفلسفة سياسية تتفق وميوله وعقائده وذلك هو الأساس الذى تنطلق منه الأيديولوجيا بعد ذلك.

وفلسفة السياسة لاتعيش فى قالب جامد لاتتعداه، إنما تطور نفسها بقدر ما تتفاعل أفكار ومفاهيم فلاسفة السياسة عبر الحقب السياسية المتباينة، وكل تجديد فيها إنما هو ثمرة نقدهم لبعض ومراجعتهم لمن سبقوهم، فدراسة تطور الفكر السياسى تبين لنا كيف نما فكر أرسطو من خلال نقده لأفكار أفلاطون، وكيف نشأ فكر ماركسى فى ثنايا فلسفة هيجل بل إن تصور جان جاك روسو للسيادة فى كتابه عن العقد الاجتماعى، لم يكن ليتاح له بغير أن يطلع على فكر أرسطو وفلسفته وتصوره للدولة وأثرها فى تربية المواطن،

واستفادته مما قدمه سابقاً بودان وهوبز من نظريات جديدة فى السيادة ومن ثم يكون من بين ما تتعرض له فلسفة السياسة من موضوعات هى المشكلات التى تعرض لها كبار الفلاسفة حين كانوا بصدد التفكير فى مشكلات واقعهم السياسى ولعل أوضح مثال لذلك ما يبدو لنا اليوم بديهياً، من حق الفرد فى التعبير عن رأيه، وممارسته لحقوقه السياسية، والمشاركة فى الحياة العامة، إنما هو رأى لم يكن ليتاح لنا لولا جهاد فكرى كبير، وصراع فلسفى قدمته قرائح الأسلاف من الفلاسفة، هؤلاء الفلاسفة الذين استوعبوا مشكلات عصورهم، واستطاعوا فى نفس الوقت أن يؤثروا على مجرى التاريخ بأفكارهم، وإلا فهل يمكن أن ينكر أثرمونتسكييه وفولتير فى التمهيد للثورة الفرنسية، أو أثر الفلسفة الماركسية والفلسفة اللينينية فى قيام الثورة السوفيتية؟[1]

ونفس الشئ يحدث للأيديولوجيا، رواد يتحملون مهام النشأة، وتحول يطرأ تحت ضغط العوامل البيئية، والاجتماعية، ومثلما تغيرت النظرة إلى فكرة السيادة، وتغيرت الماركسية عما كانت عليه منذ نشأتها فى منتصف القرن الماضى، تغيرت كذلك بعض القيم الأيديولوجية التى لمعت فترة من الوقت ثم فقدت بريقها بمضى الأيام اثر التغيرات الاجتماعية والسياسية فقد كانت قيم الأخوة والحرية والمساواة تحمل القدر الكبير من التقدير والأحترام فى أزمنة مضت، ثم أصبحت الآن مجرد ألفاظ عادية يتناولها الأفراد فى لغتهم العادية، ومن المعروف أن تلك القيم الأيديولوجية كانت حلماً تهفو إليه قلوب المطحونين من الطبقات الشعبية فى القرون الماضية اثر الحرمان الذى كانت تقاسيه من الحقوق الطبيعية والسياسية، إلى أن قامت الثورات

[1] أميرة حلمى مطر، فى فلسفة السياسة (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨) ص:٨.

الديمقراطية المختلفة لتسجل فى المواثيق المتتابعة حق الإنسان فى الحياة الكريمة وهكذا تحول التركيز الذى كان يحيط بتلك القيم إلى قيم اخرى أخذت محلها فى التكريم والتبجيل، وعلى سبيل المثال، هل تحمل كلمة "مرديكا" الحرية نفس المرتبة وتحدث نفس الأثر فى نفوس الأندونسبيين الآن مثلما كان لها حين أطلقها الدكتور أحمد سوكارنو الرئيس السابق لأندونسيا ذات يوم فى بداية الثورة ضد الاستعمار الهولندى عام ١٩٤٥ وهل وجهة النظر تجاه الإنسان المطحون فى المجتمع المصرى بقيت كما هى بدون تغيير، لقد كانت وسائل الإعلام ووسائل الترفيه ترى ذلك الإنسان فى العامل فى الأربعينات والخمسينات من القرن الحالى، لكى تجسده الآن فى الموظف الحكومى، إلا أننا لابد وأن نضع نصب أعيننا حقيقة هامة فى هذا الصدد أن هذه القيم، التى سبق الحديث عنها من عدالة وحرية وإخاء ومساواة ومثيلاتها لايمكن أن ترتبط بشخص معين أو بسياسة محددة أو بدولة واحدة دون الأخريات، ولذلك فإننا يمكن أن نتعامل معها بصورة مجردة، وبقدر ما يؤمن بها الأفراد فى المجتمع والمواطنون فى الدولة، ومن ثم فهى غايات وأهداف تتواجد فى البيئة السياسية بشكل عام، للجميع وليس لفئة دون أخرى.

وإزاء ذلك كله، يصبح من الصعب على المؤرخ السياسى أن يضع حداً فاصلاً بين ما هو فلسفة سياسية وما هو أيديولوجيا، فالأيديولوجيا السياسية الأغريقية تعلى من قدر الفكر والحرية والديمقراطية وهذه جميعاً تدخل تماماً فى نطاق ما تبحثه فلسفة السياسة لديهم - وفلسفة السياسة بصورة عامة إذا ما انتقلت من جيل إلى آخر، ليؤمن بها رهط من الأتباع والمؤيدين أصبحت تدخل فى عداد المذاهب السياسية التى تقترب مرة اخرى من الأيديولوجيا السياسية، فإذا ما التمسنا بعض التحليل فى هذا الأمر لوجدنا أن

المذهب يختلف فى شئ عن الفكرة والفلسفة والنظرية وغيرها والمذهب هو فكرة اصبحت ممنهجة، والنظرية هى فكرة أصبحت فرضية علمية[1].

ومثل صارخ أيضاً عن تغير الفكر وتحول الأيديولوجيا، تلك الملاحظات التى ظل روبرت ميشيلز يسجلها اثر مشاهداته لتطور الحزب الديمقراطى الأشتراكى الألمانى وقد سجل فيها نبوءاته بقرب أفول أيديولوجية الحزب مما جعله يذهب إلى مبدأه المعروف بالقانون الحديدى للأوليجاركية، بمعنى أنه مهما تنوعت الأنظمة السياسية أو مذاهب القيادة الادارية فلابد أن ينتهى بها الحال إلى ان تعود إلى الأوليجاركية وهى حكم العدد القليل الذى يتطلع إلى أهداف معينة أكثرها ذاتى[2].

ولابد لنا من ملاحظة أخيرة، قبل أن يصل الحديث إلى غايته، وهى أن فلسفة السياسة وهى تقدم على ذلك كله من إلتحام واندماج مع الأيديولوجيا، إنما تظل فلسفة السياسة كما هى دون أن يطرأ على جوهرها تحول أو تبدل بأهدافها التي تسعى فيها نحو تبرير الأسس التى بناء عليها نستطيع تقبل أو رفض نظرية أو نظاماً معيناً من وجهة النظر السياسية.

التمييز بين النظرة الفلسفية والنظرة الأيديولوجية إلى السياسة:

من المهام الرئيسية فى المرحلة المعاصرة من تاريخ الفكر السياسى، التمييز بين النظرة الفلسفية والنظرة الأيديولوجية إلى السياسة. فالخلط بين هاتين النظريتين سبب كثيراً من الأضطراب والألتباس فى الفكر السياسى،

---

[1] إقرأ فى ذلك:

حسن صعب، علم السياسة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦) ص ٥١-٥٢.

[2] إقرأ حول هذا الموضوع

Martin Seliger, Ideology and Politics op.cit., pp. 68-72

وكان سبباً كذلك فى عدم الوضوح فى العمل السياسى، إلا أنه حقيقة الأمر لايمكن إقامة ذلك التمييز بطريقة قاطعة قادرة على انتزاع إجماع دارسى السياسة، إذ أنه يفترض تصوراً معيناً للفلسفة، ولايوجد حول هذين التصورين إجماع أو شبه إجماع[1].

وفى الواقع ليست النظرتان الفلسفية والأيديولوجية إلى السياسة النظرتين الوحيدتين اللتين يتم بحث السياسة فيهما، حيث هناك وجهات أخرى عديدة يمكن تناول السياسة إنطلاقاً منها كالوجهة الدينية والوجهة القانونية والوجهة السيكولوجية والوجهة السسيولوجية، أو غير ذلك من وجهات النظر، ولكل واحدة من هذه الوجهات خصائص وشروط ونتائج خاصة. ولكن الوجهتين الفلسفية والأيديولوجية أكثرها إثارة للجدل وأشدها بروزاً فى هذا العصر، لقد حاولت سسيولوجيا السياسة أن تستقل عن فلسفة السياسة وأن تؤكد نفسها كفرع من فروع السوسيولوجيا الوضعية ولكنها أكتشفت بعد حين أن إبتعادها عن الفلسفة لم يكن سوى غطاء أخفت بواسطته التوجهات الأيديولوجية العميقة التى تحيط بها وتحركها، إلى حد أن بعض المفكرين يشك فى إمكانية قيام سوسيولوجيا سياسية واحدة موحدة المبادئ والمناهج.

وهذا لايعنى أن سوسيولوجيا السياسة غير قائمة علمياً، ولكنه يعنى أن التداخل بين الوجهة السوسيولوجية والوجهتين الفلسفية والأيديولوجية فى دراسة السياسة، لايسمح بتطور العلم السوسيولوجى السياسى منعزلاً عن العلاقات التى تربطه فى إطار وحدة الفكر السياسى العامة، مع التصور الأيديولوجى للسياسة ومع التصور الفلسفى لها، والعكس صحيح أيضاً، فقد

---

[1] ناصف نصار، السياسة والفلسفة والأيديولوجيا، مجلة الباحث، العدد ١١، مارس وإبريل ١٩٨٠، بيروت ص٩

أصبح من غير الممكن التفكير أيديولوجياً فى السياسة بدون المرور بسوسيولوجيا السياسة وإستعمالها، كما أصبح من الصعب على فيلسوف السياسة تحديد مستوى تفكيره بدون إعتبار نقدى لما تقدمه سوسيولوجيا السياسة كعلم وضعى من معلومات وما تنطوى عليه من دعاوى نظرية[1].

ومن هنا كانت ضرورة التعمق فى دراسة خصائص كل من النظريتين الفلسفية والأيديولوجية إلى السياسة فى المرحلة الراهنة من تطور الفكر السياسى، فالتقدم فى الفكر السياسى لايقتضى توليد وحدته على حساب التعددية فى وجهات النظر الممكنة فيه، ولايستقر بإبتلاع إحدى وجهات النظر لسائر الوجهات انه يقتضى تفاعلاً متوازناً بين أجزائه، وعلى الأخص بين الفلسفة والأيديولوجيا والسوسيولوجيا، وفى الحقيقة يشكل الأعتراف بتمايز الوجهات أو المستويات أو المقاربات فى الفكر السياسى، وبوجود علاقات جدلية فيما بينها، شرطاً لإدراك طبيعة التعقد الذى يسود الفكر السياسى، كما يشكل هذا مقدمة مفيدة جداً لدراسة تاريخ الفكر السياسى وتحديد المهام المطروحة على صعيد البحث فى المرحلة الحاضرة.

المضمون السياسى للأيديولوجيا:

ومن الأمور التى ينبغى التنبيه لها فى هذا الصدد منزله المضمون السياسى فى الأيديولوجيا، فالمسألة المطروحة على صعيد التمييز بين التصور الفلسفى والتصور الأيديولوجى للسياسة لاتشتمل على كافة العلاقات القائمة بين الأيديولوجيا والسياسة، كالدور الفعلى الذى تلعبه الأيديولوجيا فى السياسة العملية أو كالأستعمال الذى يجعل الأيديولوجيا أداة من جملة أدوات السياسة. المسألة المطروحة هى كيفية تصور الفكر الأيديولوجى للسياسة كظاهرة

---

[1] د. ناصف نصار، السياسة والفلسفة الأيديولوجيا، مرجع سابق، ص:١

اجتماعية تاريخية وللأشكال التى تتخذها فى الحاضر، ولطريقة الوصول إلى الحكم والمحافظة عليه، وكهدف أو أهداف العمل السياسى، وللعلاقة بين السياسة وسائر قطاعات النشاط الإنسانى هذا التصور لايكفى مجرد وجوده لكى يسمى الأيديولوجيا أيديولوجيا سياسية بالمعنى الحضرى للعبارة، إذ يمكن أن يكون مرتبطاً بتصور أعمق وذى مرتبة أعلى فى النظام الأيديولوجى، كما فى الأيديولوجيا حيث يرتبط تصور السياسة بقضية الأمة، فالأيديولوجيا القومية لاتدور حول محور السياسة، وإن كان لابد لها من تصور معين للسياسة والدولة القومية ومشكلات الحكم، وبهذا المعنى تكون تسميتها أيديولوجيا سياسية من باب التوسع أو من باب التشديد على المضمون السياسى الذى تحمله، أما الأيديولوجيا السياسية وقضاياها، كالأيديولوجيا الديمقراطية الليبرالية أو كالأيديولوجيا الأقتصادية موضوعها من الحياة الأقتصادية وقضاياها فى الدرجة الأولى، وكما أن أيديولوجيا العلم بين الأيديولوجيا الثقافية تدور حول قضية العلم وموقعه ودوره فى الحياة الاجتماعية[1].

وعليه فإننا نجد النظرة الأيديولوجية إلى السياسة فى الأيديولوجيا السياسية بقدر ما نستطيع التخصص فى مشكلات الحياة السياسية، وفى الأيديولوجيات الشمولية بقدر ما تعالج ظاهرة السياسة فى إطار النظرة العامة إلى المجتمع والتاريخ.

إن التمييز بين الأيديولوجيا السياسية بالمعنى الحضرى والنظرة السياسية التى تحملها أيديولوجيا شمولية كالأيديولوجيا القومية تمييز منهجى يفيد فى إدخال مزيد من الدقة فى تحليل الفكر الأيديولوجى ولكننا فى الواقع

(1) Herty: Nationality in History and Politics, op.cit., Chapter I.

قلما نجد أيديولوجيا سياسية خالصة، وذلك بسبب الأرتباط الموضوعى بين ظاهرة السياسة واشكالها وبين سائر الظاهرات الإنسانية الاجتماعية وأشكالها ومن وجهة أخرى تزداد القدرة على بلورة المضمون السياسى فى الفكر الأيديولوجى بقدر تقدم الوعى السياسى النظرى والثقافة السياسية النظرية.

ومن جملة المسالك التى يمكن أن يتبعها الوعى السياسى النظرى لتوكيد نفسه ضد الطغيان الأيديولوجى، ولتحسين نوعية الفكر الأيديولوجى السياسى نفسه، مسلك التحليل النقدى للنظرة الأيديولوجية إلى السياسة. هذا التحليل النقدى ضرورى لتقدم الفكر السياسى فى جميع المجتمعات المعاصرة[1].

خصائص التناول الأيديولوجى للسياسة:

إلا أن هذا المضمون السياسى يتعدد بتعدد الأيديولوجيات وأختلافها، فليست الأيديولوجيات الأشتراكية ذات مضمون سياسى واحد كلياً، ولا الأيديولوجيات القومية تتفق على نظام سياسى واحد، ولا الأيديولوجيات الثورية مجمعة على نظرية واحدة فى الثورة، ولا الأيديولوجيات الأستبدادية والشمولية متماثلة فى تصورها لعلاقة الدولة والمجتمع. وهذا يرجع إلى أن الأيديولوجيات تختلف كثيراً فيما بينها بالنسبة إلى المضمون السياسى الذى يحمله، وإختلافها تابع لموقفها من النظام السياسى القائم، ولنوعية ثقافة المبلورين لها، ولظروف المجتمع الذى تنشأ فيه، ولطبيعة الفكرة المحورية التى تقوم عليها، وحتى الأيديولوجيات التى تنتمى إلى نوع واحد تختلف نظراتها إلى السياسة.

---

[1] ناصف نصار، السياسة والفلسفة والأيديولوجيا، مرجع سابق، ص: ١

لكل أيديولوجيا مضمون سياسى خاص فى بعض الوجوه ومشترك فى وجوه أخرى ولكن التفكير الأيديولوجى فى السياسة واحد فى كيفية تحركه، ووحدته هذه ليست سوى مظهر لوحدة طبيعة التفكير الأيديولوجى على العموم. ولذا يمكننا محاولة تحديد الخصائص العامة التى يتصف بها كل تفكير أيديولوجى فى السياسة ويتميز بها عن سائر فروع الفكر السياسى.

الخاصية الأولى التى تميز الفكر الأيديولوجى، وينبغى الإنطلاق منها هى أن الأيديولوجيا فكر مشتق من العمل ولأجل العمل (على الرغم مما ذهب إليه البعض سابقاً ونحن نتعرض لعملية التعريف). وهى خاصية تؤثر فى كل مجالات الفكر الأيديولوجى ولكنها تبرز بوضوح فى المجال السياسى، فالسياسة فى حقيقتها المباشرة عمل، وانعكاسها فى الفكر الأيديولوجى لايبتعد عن هذه الحقيقة المباشرة، وكل نظرة أيديولوجية إلى السياسة تتناول السياسة كعمل، ولا تلجأ فلسفياً إلا من حيث أن التفسير يساعد على تناولها كعمل، وهى لاتتناولها كعمل لمجرد الألتصاق بحقيقتها المباشرة، ولكن من أجل المساهمة فيها بشكل أو بآخر.

وهكذا فإن النظرة الأيديولوجية إلى السياسة لاتريد لنفسها أن تظل مجرد نظرة، إنها تريد أن تتجسد فى عمل وأن تدخل فى نسيج الواقع المحسوس.

ولكن من هم الأفراد الذين تريد الأيديولوجيا أن تتجسد فى عملهم؟ هل هم جميع البشر؟ أم نخبة منهم؟ أم مجتمعات محددة؟

إن الإجابة على السؤال السابق، تتطلب القول بأن الأيديولوجيا فكر مشتق من العمل وللعمل، كما تحسم الجدل حول واحدة من أهم قضايا الفكر الأيديولوجى هى شمولية الأيديولوجيا[1].

فالعمل الذى ترتبط به الأيديولوجيا إشتقاقاً وتجسداً إنما هو عمل جماعة تاريخية معينة. وعلى هذا الأساس تكون كل نظرة أيديولوجية إلى السياسة هى نظرة جماعة معينة أو نظرة باسم جماعة معينة إلى السياسة ومشكلاتها القائمة، ثم ان النظرة الفردية إلى السياسة ليست نظرة أيديولوجية، والنظرة التى لاتتبناها جماعة ما لاتشكل نظرة أيديولوجية تامة، لذلك كان من الضرورى التمييز بين الجماعة التى يتحرك التفكير من أجلها ككل، أو التى ينطبق باسمها والجماعة التى تعتنق الأيديولوجيا وتعمل فى هديها.

وعندما نتحدث عن جماعة معينة ذات الأيديولوجيا المحددة، فإننا نعنى جماعة ضمن صنف معين من المجتمعات، تصنف المجتمع الصناعى أو الزراعى، هذا مع العلم بأن الجماعة بالمعنى الواسع يمكن أن تعنى مجتمعاً شاملاً كالمجتمع القومى أو أكثر من مجتمع شامل واحد. فالأيديولوجيا الشيوعية فى القرن التاسع عشر كانت تقوم على الأرتباط بفاعلية طبقة البروليتاريا فى المجتمع الصناعى فى طوره الإنطلاقى. أما الأيديولوجيا الشيوعية فى هذا العصر فهى أيديولوجيا مرتبطة بوضعيات وتجارب تاريخية متباينة أكثر مما هى أيدولوجيا واحدة موحدة.

فالأيديولوجيا الشيوعية الفرنسية على سبيل المثال تقوم على الأرتباط بفاعلية الطبقة العاملة الفرنسية، والأيديولوجيا الشيوعية السوفيتية تشكل الفكر

---

[1] Dion, Hypothesis Concerning Structure and Function of Ideology, in Cox. (ed.). Ideology, Politics and Politocal Theory (London: Langman, 1976).

الرسمى فى الإتحاد السوفيتى وكذلك الأيديولوجيا القومية هى فى الواقع العينى أيديولوجيا متباينة بحسب تباين الأمم وتحسب المرحلة التى تجتازها الواحدة منها[1].

ومن ثم نستطيع بناء على ما تقدم أن نقول أن النظرة الأيديولوجية إلى السياسة هى نظرة إلى وضع سياسى قائم من وجهة جماعة معينة ـ أمة، طبقة، طائفة، حزب، نقابة.. الخ وفى سبيل خدمة فاعليتها السياسية.

وفى هذا السياق ينبغى التمييز بين جماعة تعمل على المحافظة على وجودها فى الحكم وجماعة تعمل من أجل الوصول إلى الحكم فى إطار النظام القائم، وجماعة تريد إحلال نظام جديد محل النظام القائم، وجماعة تسعى إلى إنشاء دولة خاصة أو نظام حكم خاص بها. ومهما يكن وضع الجماعة المفكرة أيديولوجيا بالنسبة إلى السلطة القائمة، فإن نظرتها بالضرورة منحازة، والإنحياز يعنى إنقسام العالم السياسى إلى جبهتين على الأقل[2].

الخاصية الثانية وتنتج عن الأولى، وإذا كانت الأيديولوجيا فكراً موضوعاً لأجل العمل، فهذا يعنى أن النظرة الأيديولوجية إلى السياسة وهى بالضرورة نظرة غائية, فالفكر الأيديولوجى يحدد الغايات التى يجب تحقيقها فى السياسة أو عن طريق السياسة. وتحديد الغايات الموجودة عملية أساسية فى العمل السياسى، والغاية فى الفكر الأيديولوجى السياسى هى أعلى ما

---

(1) هانى المرعشلى، مرجع سابق، ص: ١٢٢ - ١٢٣، نقلاً عن:

- Naess. Democracy. Ideology and objectivity (Oxford, Macmillan, 1956).

(2) Lucian Personal Identity and Political Ideology (New York bleday. 1965) P.306.

ينبغي التوصل إليه تحقيقاً لتطلعات الجماعة للمبادئ المعتمدة أصلاً، والتى لامجال للمساومة أو للنقاش فيها، فاما أن تقبل برمتها وإما أن ترفض برمتها.

إلا أن الغاية البعيدة لاتتحقق دفعة واحدة، فلابد من مرحلة أو أكثر لبلوغها، ولابد كذلك من تحقيق أهداف معينة فى كل مرحلة. وهنا، فى مستوى تحديد الأهداف المرحلية، يفتح الفكر السياسى الأيديولوجى باب النقاش والجدال ويترك لمعتنقيه حرية التفكير. ولذلك نلاحظ أن البحث فى الفكر السياسى الأيديولوجى يدور معظمه حول قضايا تتعلق بالأهداف المرحلية وبالوسائل اللازمة لتحقيقها، أى حول خطط تكتيكية وخطط استراتيجية، فى ضوء الغايات العليا المرسومة والمقبولة كشئ أساسى وممكن وإذا تطرق الشك إلى الفكر الأيديولوجى السياسى فى إمكانية تحقيق الغايات العليا، فانه ينهار ويفقد القوة على تحريك النفوس وإنهاض الهمم. والواقع أن الفكر السياسى الأيديولوجى يستمد أهم مبررات وجوده من هذه الخاصية، أى تحديده الغاية أو الغايات السياسية التى يجب على الجماعة تحقيقها[1]، ويلجأ إلى كافة الوسائل بالأساليب المتاحة لتدعيم وترسيخ الثقة بجمال تلك الغاية أو الغايات وبإمكانية تحقيقها وبالنتائج العظيمة الفائدة التى تترتب على تحقيقها، وليس اللجوء إلى فكرة "الحتمية التاريخية" أو إلى فكرة "القوة" سوى أسلوب لتعميق الإيمان بما يجب إتباعه وفعله. وفى هذا الجانب تظهر الطبيعة الأعتيادية للفكر الأيديولوجى بوضوح تام. فالأعتقاد، مثلاً بإمكانية الوحدة العربية فى ظل دولة واحدة ركن أساسى فى ايديولوجيا القومية العربية على إختلاف مذاهبها أو فروعها، والأعتقاد بإمكانية بل بحتمية الوصول إلى المجتمع اللاطبقى ركن اساسى فى الأيديولوجيا الشيوعية على إختلاف فروعها أو تطبيقاتها. وفى الأيديولوجيا المحافظة ينصب الأعتقاد على إمكانية

---

[1] ناصف نصار، الفلسفة فى معركة الأيديولوجيا، مرجع سابق ص: ٢٥١ - ٢٥٢

المحافظة على الوضع أو على النظام السياسى القائم. ومن المعلوم أن الأعتقاد الغائى يقوى ويضعف بحسب الحجج العقلية النظرية أو العملية المساندة له، ولكنه ليس فى طبيعته فعلاً عقلياً[1].

هذا ويظهر تأثير الغائية الجماعية فى الفكر السياسى الأيديولوجى بشكل خاص على مستوين: مستوى التفسير ومستوى الممارسة.

مستوى التفسير:

على صعيد تفسير الواقع السياسى القائم، يستطيع الفكر السياسى الأيديولوجى التحدث بلغة التحليل السوسيولوجى الموضوعى، ولكن دون أن ينفك عن المنطلقات والغايات التى يسعى إليها، فالتفسير فى الفكر السياسى الأيديولوجى سواء كان تعليلاً أو تأويلاً، تفسير موجه، مهما ادعى الموضوعية والمنهجية وليس فى ذلك شئ غريب، إذ أنه من الطبيعى أن ينتج الفكر السياسى الأيديولوجى المسيطر فى دولة معينة تفسيراً لواقع تلك الدولة فى علاقتها مع مجتمعها ومع الدول الأخرى، يتناسب مع منطلقاته وغاياته، ومن الطبيعى كذلك أن ينتج الفكر السياسى الأيديولوجى المعارض للواقع السياسى القائم، تفسيراً لهذا الواقع من زاوية منطلقاته وغاياته.

فالأمر الواقع نهائى بالنسبة إلى أيديولوجيا معينة مرحلى بالنسبة إلى أيديولوجيا أخرى، زائف كلياً بالنسبة إلى أيديولوجيا ثالثة. وقد تتفق أيديولوجيتان على تفسير محدد لأمر سياسى واقع ولاتتفقان على موقف موحد من هذا الأمر السياسى الواقع.

---

[1] هانى المرعشلى، مرجع سابق، ص ١٢٤-١٢٥، نقلاً عن

- Naess, op.cit., p. 50.

وبصفة عامة يجرى تفسير الواقع فى الفكر السياسى الأيديولوجى من خلال شبكة المنقولات والمفاهيم والمبادئ التى يتشكل منها بوصفه وعياً جماعياً نظرياً، أى وعياً تدرك به الجماعة نفسها وتبرز وجودها وتطلعاتها، فيبرز منه عوامل وأسباب ومعان، وتغيب عنه عوامل وأسباب ومعان أخرى. وترتب العوامل والأسباب والمعانى الملحوظة بحسب معايير مستمدة من أهميتها الموضوعية ومن الأهمية التى تضفيها الحساسية الأيديولوجية عليها[1].

ومفهوم الأهمية هذا، حقاً، هو من أكثر الأشياء التى تفسح المجال لتسرب الفكر الأيديولوجى إلى تفسير الحدث السياسى والتاريخ السياسى وبهذا نكون قد إنتقلنا من صعيد التفسير إلى صعيد التقييم أو بالأحرى نكتشف التقييم فى قلب التفسير الأيديولوجى للحياة السياسية. الواقع السياسى القائم فى الوجود العينى أو الموضوع فى التصور والخيال وهو واقع ذو قيمة إيجابية أو سلبية، واضحة أو مبهمة بالنسبة إلى المنطلقات والغايات أو بالنسبة إلى الخطة المعتمدة. فيطبق هذا على كل النظرات الأيديولوجية إلى السياسة[2] ولكن من الضرورى هنا تمييز نوعين من التقييم السياسى فى الفكر الأيديولوجى.

- النوع الأول يتعلق بالنظام المرغوب فيه.
- النوع الثانى يدور حول العلاقة بين الوسائل والأهداف.

وهكذا تحمل كل نظرة أيديولوجية إلى السياسة تصوراً اما للنظام المرغوب فيه، وإن كان هذا النظام هو النظام الواقع فى الوجود العينى، أو

---

[1] المرجع السابق، ص: ١٢٦

[2] ناصف نصار ، الفلسفة فى معركة الأيديولوجيا، مرجع سابق، ص: ٢٥٥

النظام الممهد لزوال كل نظام سياسى، كما نحمل تصوراً ما للأنظمة الأخـرى التى تبتعد أو تقترب بدرجات متفاوتة عن النظام المقرر.

فالتقييم على هذا الصعيد تقييم مبدئى ثابت، ولكن الربط بين الوسـائل والأهداف المرحلية، أو بين الأهداف المرحلية والغاية العليا، لايمكن أن يكون شيئاً مبدئياً. انه شئ متروك للظـروف ولقدرة أصحـاب القـرار علـى النظـر والاستيعاب. لذا يتخذ تقييم الوسائل والأهداف المرحلية أشكالاً مختلفة متغـيرة على الدوام. والذيـن لاينتبهـون إلـى هـذا الفـارق بيـن نوعـى التقييـم السياسـى الأيديولوجـى، لايدركـون بسـهولة كيـف يتقلـب المرفـوض مرغوبـاً، والجـائز ممنوعاً، والأبيض أسوداً، والأسود أبيضاً، فى سياق نظرة أيديولوجيـة واحـدة إلى السياسة(١).

مستوى الممارسة:

أمـا تـأثير الغائيـة الجماعيـة فى الفكـر السياسـى الأيديولوجـــى علـــى مستوى الممارسة فإنه يظهر بأشكال مختلفة بحسب طبيعة المرحلة وظروفهـا وموازين القوى فيها، إلا أن السمات العامة لكل هذه الأشكال واحدة.

فالفكر السياسى فكر نضالى فـى اساسـه يدعـو إلـى النضـال ويوجهـه ويرى فيه اللحظة الضرورية لإثبات صحة الأيديولوجية بالتجربة الحية.

والنضال هو وسيلة لتطبيق المبادئ وتحقيق الغايات العليا، وهو أيضـاً منبع مستمر للفكر السياسى الأيديولوجى.

---

(1) Cox. Ideology, Polities, op.cit., p.17

ولما كانت الممارسة السياسية تكتشف على الدوام معطيات جديدة وآفاقاً جديدة وعلاقات جديدة، كان لابد للفكر السياسى الأيديولوجى، من جيث هو فكر مستمد من حاجات عملية، من أن يتفاعل جدلياً مع الممارسة السياسية اليومية.

أما الخاصية الثالثة للفكر الأيديولوجى السياسى فتتبع بدورها من الخاصية الثانية وهى الثنائية كإطار عام.

فالنضال السياسى يستلزم مواجهة الأعداء أو الخصوم السياسيين سواء فى الداخل أو فى الخارج، ويفرض على الفكر الأيديولوجى ممارسة النقد الدفاعى أو الهجومى باستمرار. ولاحاجة بنا إلى أن نؤكد على أن العالم السياسى فى مرآة الفكر السياسى الأيديولوجى يتألف من أطراف أو جبهات متصارعة أو متنازعة، ووجود العدو الأيديولوجى مقوم من مقومات الفكر السياسى الأيديولوجى، سواء كان هذا العدو حقيقياً أو وهمياً - والفكر السياسى الأيديولوجى ينزع إلى اختزال خزيطة الصراع وإلى اعتبار المواجهة الثنائية لاتلغى تعقيدات الصراع السياسى الأيديولوجى الثنائية والتوسطات التى تفصل وتربط بين أطراف التقابل الجذرى، من هنا يستخدم الفكر السياسى الأيديولوجى الثنائية كإطار عام، وعلى الأخص من أجل الجماهير والطابع الجماهيرى لممارسة الفكر السياسى الأيديولوجى يفرض عليه نوعاً من التعبير (شعارات براقة، تفسيرات مبسطة، تحليلات ممزوجة بأساليب التعبير الأدبى المثيرة للخيال والعاطفة....الخ). إلا أن حاجات النضال فى أوساط المثقفين تفرض عليه أيضاً نوعاً معيناً آخر من التعبير (تحليلات مجردة، تنظيرات متماسكة...الخ).

وهذا يعنى تبعية أسلوب التعبير فى الفكر السياسى الأيديولوجى لنوعية لنضال الذى يخوضه ولنوعية الأفراد الذين يخاطبهم.

وهذا يؤدى بنا إلى الحديث عن النفعية بصفتها الخاصية الرابعة والأخيرة للنظرة الأيديولوجية إلى السياسة، حيث يهتم الفكر السياسى الأيديولوجى بالعمل على إيجاد مستهلكيه من جهة، كما يتواجد هو ذاته بحسب مقتضياتهم واستعدادتهم من جهة أخرى. وسبب هذه الأزدواجية يرجع إلى طبيعة النفعية. فهو فكر لايبحث أولياً عن الحقيقة المجردة فى كمال ذاتها، وإنما عن الفكرة النافعة. وقد تكون الفكرة النافعة حقيقة أو نصف حقيقة، أو ظناً أو تشويهاً أو تشكيكاً أو تمويهاً أو عدا أو ضلاله من الضلالات أو وهماً من الأوهام[1].

ولانستطيع أن نقول فى هذا الصدد إلا أن السياسة بكل عمليتها تسعى إلى الوصول إلى الحكم والسيطرة عليه ثم المحافظة عليه بكل وسيلة ممكنة وكل تفكير أيديولوجى فى السياسة هو تفكير نفعى وليس ذلك سوى نتيجة لطبيعة السياسة نفسها، التى تتيح للحاكم الحصول على منافع لاتتوافر إلا عن طريق الحكم.

ومما لاشك فيه أن الفكر السياسى الأيديولوجى يجلب الفائدة للحاكم، إذ ما توافقاً سوياً فى معطياتهما إلا أنه أكثر فائدة وجدوى للجماعة التى يعبر عن مصالحها ويحقق تطلعاتها، ومن ثم كان الفكر أوقع من العمل فى كثير من الأحيان، لاسيما فى الدول الشمولية.

---

[1] ناصف نصار، الفلسفة ى معركة الأيديولوجيا، مرجع سابق، ص: ٢٥٧.

وعندما يكون المحرك الحافز الرئيسى للنكر، والمبرر لاعتناق وجهة نظر ما دون غيرها، هو طلب المنفعة، فإن ضرراً كبيراً يقع على وجهة النظر هذه إذا لم تحقق قدراً من النجاح فى زمن ما. ذلك أن توالى الفشل والأخفاق يمثل تهديداً للفكر السياسى الأيديولوجى، ويدفعه فى بعض الأحيان إلى درب الإنتهازية، إلا أنه فى أحيان أخرى قد تكون إرادة النضال أقوى من أية تجربة فاشلة، لاسيما إن كان موجهاً نحو قيم تتعلق بالحياة أو الوجود.

الفصل الخامس

الأيديولوجيا الماركسية

الفصل الخامس
الأيديولوجيا الماركسية

سبق لنا أن أوضحنا كيف أن بعض المصطلحات تثير في الذهن أرتباطات معينة ببعض المصطلحات الأخرى أو المفاهيم ذات الصلة الوثيقة بها، وربما ببعض الشخصيات التي ساهمت بقدر ما في فكر هذا أو ذاك، ولذلك فلايمكن أن يذكر مصطلح أيديولوجيا في مجال البحث، إلا ويتوارد على الذهن النظرية الماركسية على الرغم من النظرة غير الطيبة التي تحملها الماركسية تجاه الأيديولوجية، وفي نفس الوقت هل يمكن أن تذكر الماركسية دون أن نشير لعمليات الصراع المختلفة التي أثارتها حول البناء الاجتماعي، وذلك بيت القصيد لهذا الجزء من الدراسة.

ولذلك كان لابد لنا من بعض الإشارة إلى الأيديولوجية الماركسية، لاسيما والكتابات فيها وعنها كثيرة للغاية، وهنا تكمن الصعوبة حيث أن أغلبها ذاتي يجافي الموضوعية، إذ أن بعضها يقف في صفها مدافعاً عنها متغاضياً عن مآخذها وعيوبها، وعين الرضا - كما يقولون - عن كل عيب غافلة متغافلة ولذلك كان الأخذ بهذه الدراسات أمر يفتقر إلى النظرة العلمية، ونفس الشئ يمكن أن يقال عن البعض الآخر الذي كتب ينتقد الماركسية، فجسم المآخذ والمساوئ في محاولة لإثبات عدم الجدوى في مجال التطبيق العملي (وعين السخط تبدى المساويا)، وكان ذلك أيضاً من منطلق ذاتي، يقع في الخطأ من يأخذ عنه دونما وعي وحذر.

وعلى أية حال، لابد من المحاولة رغم صعوبتها، إلا أن البداية لابد وأن تعود إلى الوراء قليلاً، إلى هيجل الذي أخذ ماركس عنه كثيراً، وكذلك إلى نظرته ونظريته عن التاريخ، لقد كتب ماركس يقول: إن المؤرخين الذين

يسجلون الوقائع الكبرى فقط، من أحداث سياسية وحروب دينية ونزاعات نظرية، يشاطرون رغماً عنهم أوهام الحقبة التى يؤرخون لها[1].

ولعل ماركس بهذا يكون أحد الدعاة إلى تاريخ أعمق من مجرد سرد للأحداث لأنه هو الذى يساعدنا باهتمامنا بما حدث فى الماضى على فهم وادراك ما يحدث فى حاضرنا، وما سوف يحدث فيما نستقبل من أيام، وهكذا ان كان التاريخ مجرد ذكر لوقائع دون أن تكون هناك عبرة عملية نستفيدها منه، فسوف يتضاءل إلى أن يصبح قصصاً لها مجالات أخرى لروايتها غير مجالات العلم والدراسة، وماكانت الحقائق المجردة التى تكون جوهر التاريخ مفسرة للحاضر أو مخططة للمستقبل فحسب إذ من المفروض أن يتعرض التاريخ لبيان كيف تحول الماضى إلى حاضر، وذلك للإفادة فى معرفة كيف يتحول الحاضر إلى مستقبل.

ويبدو أن ماركس كان يتفق مع هيجل تماماً فى ذلك، وقد كان هذا الأخير يبحث فى روح الوقائع، ولكنه اختلف عنه فى نقطة أخرى، إذ كان هيجل يدعى أنه كشف روح التاريخ الذى تجسد فى فلسفته، فكان يظن أنه يعرف سر كل عصر من العصور الماضية، وقد تابع هيجل فى ذلك عدد من المفكرين الألمان الذين ظنوا أنهم يستطيعون فهم التاريخ دون أن يكونوا مؤرخين، وقد تطور ذلك الإتجاه خلال حياة هيجل وبعد وفاته بحيث أصبح تاريخاً فلسفياً بعيداً كل البعد عن تاريخ المؤرخين.

---

[1] كارل ماركس وفردريك انجلز، الأيديولوجيا الألمانية الطبعة الأولى من الترجمة الفرنسية (على الرغم من أنها لم تكن كاملة مثل الطبعة الثانية التى ظهرت بعد ذلك عام ١٩٧٦)، وقد ظهرت تلك الطبعة الأولى الناقصة فى باريس عام ١٩٥٣ فى سلسلة المنشورات الاجتماعية ص: ٣٩.

وانظر فى ذلك أيضاً الطبعة العربية التى أصدرتها دار دمشق للطباعة والنشر عام ١٩٦٤. ص: ٤٤

وقد رفض ماركس هذا الإتجاه ورأى فيه نوعاً من اللاهوتية التى يبحث فيها صاحبها عن أسباب كل شئ، ولايتحمل عبء البحث عن الأسباب الواقعية الأخرى حتى ولو كانت ظاهرة للعيان، بديهية للعقل والمنطق، ولذلك فقد كان المؤرخ الهيجلى حين يبحث عن مسببات الأحداث، فإنما كان يرجع إلى فلسفة هيجل فهى الوسيلة له فى ذلك، لا فى تطور الوقائع التاريخية وهكذا فبدل أن تكون فلسفة هيجل هى النتيجة الحتمية للتاريخ، نجدهم يطوعون التاريخ لتحقيق فلسفة هيجل.

ويعتد ماركس ذلك كله فى بداية كتابه "الأيديولوجية الألمانية" فى إعتراض واضح بادئاً فى شرح بعض المبادئ التى كان يراها جوهراً لهذا الموضوع وبالتالى معتقداً فلسفياً عرفت به الماركسية فى كل ما كانت تبحث من أمور، يقول ماركس إن كل حقبة تاريخية تدور داخل معطيات مادية معينة: الموقع الجغرافى وما يترتب عليه من اقتصاد، وعدد السكان وما يتولد عنه من قوة عسكرية، والأدوات وما يترتب عليها من إنتاجية إلى آخر ذلك من قوى مادية (على الرغم من اختلاف النظرة التقيمية الحديثة إلى بعض هذه المعطيات مما يجعلها لاتأخذ هذه المرتبة من التسليم والإيمان)، ويذهب ماركس بعد ذلك إلى أن تلك المعطيات هى التى تحدد بالضرورة إمكانيات الحقبة موضع الدراسة، وبالتالى تحدد من إنجازاتها الفكرية والفنية وذلك هومنطلق الماركسية فى المناداة بالأبنية التحتية التى تتمثل فى قوى الإنتاج وعلاقاته وبكلمات أخرى فهى تتمثل فى الاقتصاديات المتاحة، أما الأبنية العلوية فهى تتحدد بمجموعة الآراء السياسية والقانونية والأخلاقية والفنية والفلسفية والدينية وجملة المعارف العلمية التى يتمتع بها أفراد المجتمع وتلك كلها هى صدى أو إنعكاس للبناءات التحتية التى تعتبر الأساس لكل تطور وتحول يحدث فى المجتمع، ولذلك فإن الماركسية ـ كأحدى فلسفات التاريخ ـ تفترض فرضاً اقتصادياً تاريخياً للتغير الاجتماعى، ومن ثم فإنها تضع قواعد

ثابتة للتطور من خلال الدوافع الاقتصادية، تلك التى تنجم عن الأبنية التحتية، وينطلق ماركس بعد ذلك لكى يصدر حكماً بأن طريقه الإنتاج فى الحياة المادية إنما تسيطر بل وتشكل كل عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية.

ويلخص ماركس القضية الرئيسية، كما يقول لينين، القضية الرئيسية فى فلسفته وفى كل فلسفة أخرى، بأنها علاقة الفكر بالكائن، أو علاقة العقل بالطبيعة، أيهما يسبق الآخر، العقل أم الطبيعة، وكان الفلاسفة الذين تطرقوا إلى الإجابة على هذا السؤال ينقسمون تبعاً لإجاباتهم إلى معسكرين كبيرين، فأولئك الذين ذهبوا إلى تقدم العقل على الطبيعة هم الذين كانوا دعاة المدرسة المثالية، أما الأخرون فهم أصحاب المدرسة المادية، ولاحاجة بنا بعد ذلك إلى تحديد وجهة النظر الماركسية إزاء هذه القضية، ويبدو أن الظروف المجتمعية هى التى أوحت لماركس بهذه المبادئ، التى بدأ يدعو لها منذ الفترة فيما بين عامى ١٨٤١ - ١٨٤٥، وأهم تلك الظروف كانت تلك المقالات الثورية التى اعتاد على كتابتها فى إحدى الجرائد المحلية فى كولونيا دفاعاً عن أوضاع الفلاحين المتردية، إلا أنه أدرك ضحالة معلوماته عن الإقتصاد فى تلك الفترة، فاندفع فى حماسة ينهل من مراجع علم الاقتصاد (السياسى)، لاسيما بعد أن فصل من عمله فى الجريدة، على أثر غضب السلطات المسئولة عن النهج الذى اتبعته الجريدة تحت قيادة ماركس.

وينبغى ألا ننسى كتابيه عن جوهر المسيحية وأسس فلسفة المستقبل الذين كانا علامة واضحة فى تحول ماركس إلى الفكر المادى بصورة عامة

بعد أن تعرض بالنقد فيهما للفلسفات غير المادية لكل من هيجل وفيورباخ[1] تلك كانت كلمة موجزة لمحاولة التعرف على بعض جوانب الفكر الماركسى إلا أنها على أية حال تعطينا صورة لما سوف تكون عليه الأيديولوجية الماركسية وهى أيديولوجية صراع وثورة منذ أن بدأت فكراً فى ذهن مؤسسها الأول، إلى أن أصبحت سلوكاً واقعياً لكل أتباعها والمؤمنين بها فى مختلف المجتمعات زماناً ومكاناً.

ولابد لنا قبل الدخول إلى تفاصيل الأيديولوجية الماركسية من كلمة عن تصور ماركس للأيديولوجيا كعلم للأفكار ومن الطبيعى أن نتوقع منه نظرة غير طيبة طالما أنه رفع من قدرة المادة فى مواجهة الفكر، وتعريف ماركس للأيديولوجية ينطلق من نفس الأفكار الثابتة لديه عن الأبنية الفوقية وتأثرها بالتحتية منها، ولذلك فهو يذهب إلى أن الأيديولوجيا ليست سوى ظاهرة فكرية عامة تستند إلى أسس اقتصادية تنجم عنها أحكامنا فى الأخلاق والسياسة والفن والقانون والفلسفة، وهذه البناءات الفوقية أو العلوية لاتخضع فى تطورها لمتطلبات البناءات التحتية فقط، بل أيضاً لكل قوانينها الجوهرية، والعكس صحيح بمعنى أن أى تغير فى البنية العلوية لايتبعه بالضرورة تغير فى البنية التحتية. فى اقتصاد المجتمع، حيث أن التغيرات فى هذه الأخيرة سابقة على التغيرات فى البنية العلوية، ويؤكد ماركس هذا المعنى فى أكثر من موضع فى كتابه عن نقد الاقتصاد السياسى معلناً بأن التغير فى البناء التحتى أو الأساس الاقتصادى، لابد وأن يتبعه ـ إن عاجلاً أو آخراً ـ

---

[1] انظر فى ذلك:
ينين، ترجمة ألياس شاهين، ماركس. انجلز . الماركسية (موسكو : دار التقدم، بدون تاريخ) ص: ٦ - ١٦.

بالضرورة تغير فى السياسة والاجتماع والفلسفة والفن وبقية مكونات البناء التحتى[1].

ولقد نشأت فكرة الأيديولوجيا فى الفكر الماركسى باعتبارها انعكاساً للصراع السياسى والاجتماعى والاقتصادى، الذى يتحكم بالضرورة فى التنظيم الطبقى فى المجتمع، ويتركز فى تلك المواقف والارتباطات العامة التى تتعلق بصراع الجماعات والطبقات عبر التاريخ، وقد وافق مانهايم ماركس فى ذلك الإتجاه فى كتابه الذى سبقت الإشارة إليه، والذى يتعرض فيه لبداية المفهوم لدى ماركس وتطويعه له حتى مع عناصر النظرية نفسها التى تذهب - كما سبق أن عالجنا - إلى أن الفكر لايتوقف على مجرد الوضع الاجتماعى للفرد، بل إنه يتوقف على الوضع الاقتصادى للطبقة وبذلك يرجع ماركس الأيديولوجية إلى ما ينشأ داخل بنية الطبقة من مشكلات وفى الحقيقة اننا نتعرف على أيديولوجية العصر عن طريق دراسة البناء الكلى للمجتمع سواء منه "روح العصر" أو الفكر الطبقى" أو "عقل الجماعة"، ومن ثم نستطيع أن نقول أن ماركس يعود فى تعريفه إلى المكونات العامة للأيديولوجية التى سبق أن أشرنا إليه.

فإذا ما إنتقلنا إلى المعنى السلبى: الوجه الآخر لمفهوم الأيديولوجيا فى المدرسة الماركسية، وجدنا إستمراراً - أكثر عنفاً - للنظرة الناوليونية تجاه الأيديولوجين، حيث رأى فيها ماركس الوعى الزائف المرتبط بالظروف الاجتماعية، وهو مصطلح شامل يستخدم عادة للإشارة إلى كافة الأحساسات والأفكار والمعتقدات التى يكونها البشر حول الموضوعات المادية الملموسة والأيديولوجيا كذلك هى أفكار مضللة وأوهام ليس لها وجود حقيقى، لأنها

---

[1] انظر فى ذلك:

George Gurvitch. Twentieth Century Sociology (New York: Philosophical Library, 1945) pp.: 370-373.

تقف ـ على حد قول ماركس ـ في مواجهة النظريات العلمية، وفي تشبيه آخر كتب ماركس يصف للأيديولوجيا بأنها تمثل نوعاً من الوعي بالواقع، يظهر فيه الناس وظروفهم في أوضاع معكوسة كما لو كانوا أشباحاً في غرفة مظلمة.

ومن اللطيف أن يذكر ماركس أن الأيديولوجين يجهلون أن أحوال الوجود المادية هي التي تقرر العملية الأيديولوجية في الذهن الإنساني، ولو أدركوا هذه الحقيقة لكان هذا الإدراك هو النهاية لكل أيديولوجيا.

ولذلك كله استخدم الماركسيون الأيديولوجيا لنقد المذاهب العقائدية الفكرية التي أعتبروها تجريدية غير متفقة مع الواقع، والتمييز بينها وبين اشتراكيتهم العلمية المستمدة من الواقع، والمبنية على العلم ـ حسبما يقولون ـ فهذه المذاهب تستخدم الأيديولجيا في نظر الماركسيين كمبرر فكر للمصالح الطبقية التي تدافع عنها، فالأيديولوجية الليبرالية ـ على سبيل المثال ـ هي التبرير الفكري لمصالح الطبقة الرأسمالية، والأيديولوجية النازية هي التبرير للعنصرية والنزعة العسكرية الألمانية وهكذا، إلا أننا نجد أخيراً أن الماركسيين إذا ما إستخدموا الأيديولوجيا فإنما للتمييز بين الأيديولوجيا العلمية التابعة لمبادئهم، وسائر الأيديولوجيات غير العلمية وغير المستمدة من الواقع، وغير القابلة للتطبيق العملي، على الرغم من أن بعض المفكرين السياسيين يحتجون بتلك النظرة الماركسية للأيديولوجيا التي تجعل منها مرآة للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية ليستدلوا منها على أن تغير هذه العلاقات ينسخ الأيديولوجيا الماركسية، كما ينسخ غيرها من الأيديولوجيات[1].

---

[1] أنظر في ذلك:

- حسن صعب، علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٥٢-٥٣ نقلاً عن:

- Jean Touchard. Histoire des Idees Politiques (Paris: Presses Universitaires de France. 1959) Tome Second, PP.: 617 - 660.

وإذا ما أعترض معترض: كيف تكون الأيديولوجيا أو الأيديولوجيين على هذا القدر من الزيف؟ يجيب الماركسيون بأن المفكر حقاً يفكر بشكل واع، إلا أن هذا الوعى زائف، لأن القوى الحقيقية التى تدفع المفكر تبقى غير معروفة لديه، والمادة الفكرية التى يتعامل معها يقللها كشئ مسلم به بدون فحص على أساس أنها نتاج الفكر، والمفكر هنا لايريد أن يبذل الجهد لكى ينقب عن مصدر هذا الفكر لمحاولة إدراك الصحيح منه من الزائف، حيث لابد وأن يتحرى الأصل والمصدر حتى يخرج الناتج (وهو الأيديولوجيا) متوافقاً مع المتطلبات العلمية التى من أولها الأستمداد من الواقع، وطالما أن سلوك الإنسان تقرره مصلحته العامة، فإن الوعى إما أن يكون موافقاً لهذه المصلحة ومن ثم يكون وعياً صحيحاً، أو لايكون كذلك، فيدخل فى نطاق الأوهام مما يجعلها غير مجدية، فى حاضره أو على المدى البعيد.

والأيديولوجيا الماركسية بصورة عامة نبعت حين تعرض ماركس لطبقات المجتمع وتحليل بنائه، وهنا لابد وأن نشير إلى المفهوم الذى رآه ماركس وهو يتعرض لبيان ما يعنيه بالمجتمع، حيث أنه ليس عدداً من الأفراد أو الطبقات، ولم يكن كذلك مرادفاً للدولة أو الأمة، وإنما كان المجتمع عنده ممثلاً لفترة تاريخية بأكملها بكل حصيلتها الحضارية والثقافية، وكما تعرف أن ماركس وافق الاجتماعيين حين جعل من المجتمع كائناً حياً يتطور من حالة إلى أخرى، وكانت أولى مراحل تطوره عند ماركس هى المرحلةالتى وجد الإنسان فيها على حالته البدائية، والتى كان يقوم فيها بكل أوجه النشاط بحياته دون أن يكون هناك نوع من التخصص الذى هو سمة العصر الحديث ثم يتطور المجتمع بعد ذلك إلى المرحلة التالية والناتجة من المرحلة السابقة ليصل إلى ما يسميها بالمرحلة الإقطاعية التى تتطور هى الأخرى فى نهاية الأمر الذى تكون أثر إندلاع الثورة الصناعية وانقسم إلى طبقتين: الأولى هى الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج ويطلق عليها الطبقة البوراجوازية والثانية هى

الطبقة العاملة وتسميها البروليتاريا، وهنا يفترض ماركس أنهما لايمكنهما التعايش سوياً بصورة سليمة، وعليه فلابد من وجود الاحتكاك والصراع بينهما، مما ينتج عنه دمار النظام القائم وزواله لكى تحل المرحلة الرابعة من تطور المجتمعات وهى المرحلة الأشتراكية التى تعتبر الوريثة الطبيعية للمرحلة الرأسمالية، لكى نصل أخيراً إلى المرحلة الأخيرة والتى ينظر إليها ماركس على أنها قمة التطور الاجتماعى وهى الشيوعية، التى هى - على حد قول دعاتهم - نظام اجتماعى لاطبقى تقوم فيه الملكية الواحدة للشعب بأسره على وسائل الإنتاج، والمساواة الاجتماعية التامة بين جميع أعضاء المجتمع، حيث إلى جانب تطور الناس من جميع النواحى، ستنمو أيضاً القوى المنتجة على أساس العلم والتكتيك المتطورين على الدوام، وتتدفق مصادر الثروة الاجتماعية، ويتحقق المبدأ 'من كل حسب كفاءاته، ولكل حسب حاجاته'. إن الشيوعية هى مجتمع عالى التنظيم لكادحين أحرار وواعين ترسخ فيه الإرادة الذاتية الاجتماعية، ويغدو فيه العمل لخير المجتمع الحاجة الحيوية الأولى فى نظر الجميع وأمراً يدركون ضرورته، وتطبق فيه كفاءات كل فرد على أكبر وجه ممكن لصالح الشعب[1]

وأخيراً إن كانت هناك كلمة تلخص المذهب كله، وحتى يمكن أن نساعد على إصدار حكم موضوعى له أم عليه، نقول أن ماركس كان يرى فى الأيديولوجية وهماً أو زيفاً فى حالةواحدة فقط، وهى حينما تنعزل عن المصادر الموضوعية التى أدت إلى نشأتها وقيامها فى أول أمرها، وعليه فليس كل أيديولوجيا وهماً أوزيفاً، لأنه من الطبيعى - طالما أننا أشترطنا هذا الشرط - ألا تكون الأيديولوجيا وهماً إذا ما ربطت الوعى بالوجود وللإنصاف فإن كثيراً من الأيديولوجيات تحقق هذا الأرتباط، حيث أن الشعب الآن وفى

[1] باكو فليف وآخرون، أسس المعارف السياسية (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٥) ص: ٦٨-٦٩.

مختلف البقاع أصبح على إدراك تام بالأصيل وبما هو غير ذلك، ومن جهة أخرى إن قدر للأيديولوجيا أن تنتشر وأن تبقى صامدة فى مواجهة الأفكار الأخرى سواء أكانت وافدة أم محلية، فلن تكون إلا أصيلة على غير ما يدعى بعض الماركسيين المتشددين من إطلاق عمومية الزيف على كل ما خالف الماركسية، وعلى كل مالم يتخذ الاقتصاد أصلاً ومنطلقاً.

وإذا كنا بصدد بعض النقد الذى يمكن أن يوجه للنظرية الأيديولوجية الماركسية فسوف نستعير رأى ماكس فيبر فى هذا، وهو الذى يذهب فيه إلى عدم جدوى ربط العمليات الذهنية بالقاعدة المادية، ودليله على ذلك أن السبب المادى يقود ويؤدى إلى نتيجة من نفس طبيعة المنطلق، بمعنى أنه لابد وأن تكون النتيجة مادة ولايمكن أن تكون قيمة، حيث أن هذه الأخيرة هى محصلة بعض التفاعلات المعنوية التى يمكن أن يضيفها الفرد على الوقائع المعنية التى تمر أمام عينيه، ومن المعروف أن ذلك يتم بصورة اختيارية حتى لوكانت الأيديولوجيا ذاتها مفروضة بصورة مطابقة لتلك الظروف، أما الأحكام القيمية فهى التى تكيف الظروف لتحكم عليها عما إذا كانت إيجابية أم سلبية، وباستعراض التاريخ يمكن أن نقول أن الجهد لابد وأن يكون مضاعفاً حتى يمكن تمييز القيم عن بعضها، وتلك كلها هى المنظمات الفكرية التى قد تؤثر فى مسار التاريخ، إلا أن الكثير منها لابد لنا من البحث فى ذاتياتها لمحاولة استنباط دواعى الوجود، ومن ثم فلا مبرر لها سوى ذاتها.

تعليق:

ونحن وان كنا قد أعطينا الأيديولوجيا الماركسية بعض الأهتمام، إنطلاقاً من كونها أولى الفلسفات التى أضفت على الأيديولوجيا مفهوماً سلبياً، إلى جانب أنها لاتتعايش إلا بالصراع، وهو بيت القصيد بالنسبة لدراستنا الراهنة، كما سبقت الإشارة لأكثر من مرة، نقول: نحن وإن كنا قد فعلنا ذلك، إلا أنه لاينبغى أن نغمض أنواعاً أخرى من الأيديولوجيات وقفت مؤثرة فى فترات تاريخية، أو هى استعمالات معينة للأيديولوجيا سادت فى أزمنة معينة إثر ظهور بعض الرواد والفلاسفة الذين كان لتأييدهم أو لدعوتهم إليها الفضل الكبير فى ازدهارها، ولكى نكون منصفين يجب أن نعترف بفضل الاستعمال السابق على اللاحق، حتى ولو كان يقف معه على النقيض، وإن كان الشئ بالشئ يعرف، فالنقيض بالنقيض يدرك وتعرف جدواه.

ويلخص لنا صاحب مفهوم الأيديولوجيا هذه المراحل بعد عرض تحليلى مسهب فيما يلى:

أولاً: أيديولوجية القرن الثامن عشر والتى كانت تعنى الأفكار المسبقة الموروثة من عصور الجهل والاستعباد، ويتقابل فى هذا الاستخدام للأيديولوجيا التقليد الذى لايدرك المغزى أو المعنى، لأنه ليس لديه من الوسائل ما يعينه على ذلك، وإن كان لديه فهى معطلة لاتؤدى مهمتها بالشكل السليم، مع العقل المدرك الواعى الذى يكشف بما أوتى من ملكات عن الحقيقة وهو عقل لايختلف فى الفرد عما هو فى الإنسانية كلها.

ومن ثم فانهم كانوا ينظرون إلى الأيديولوجيا إنطلاقاً من العقل الفردى.

ثانياً: فإذا ما أنتقلنا إلى وجهة نظر الفلاسفة الألمان تجاه الأيديولوجيا لاسيما هيجل ومن سار على نهجه وبعض الرومانسيين من بعده وجدنا أنها تعنى لديهم منظومة فكرية، تعبر عن الروح التى تدفع وتحفز الحقبة المعينة لتجعلها تسير إلى الهدف المحدد لها فى خط وخطة التاريخ العام.

ومن ثم فانهم كانوا ينظرون إلى الأيديولوجيا إنطلاقاً من التاريخ كخطة واعية بذاتها.

ثالثاً: إذا ما وصلنا إلى الأيديولوجية كما كان يراها ماركس، فهى منظومة فكرية تعكس البناء الاجتماعى كله (آخذين فى الأعتبار معنى كلمة مجتمع الذى كان ماركس يراه) وقد كان الماركسيون يعتبرونها التعبير الفكرى لماكان يتفاعل فى المجتمع من عوامل ولاسيما المادية منها.

ومن ثم فانهم كانوا ينظرون إلى الأيديولوجيا إنطلاقاً من البناء السفلى وأثره على الأبنية الفوقية، كما أسهبنا سابقاً.

رابعاً: ونصل إلى إستعمال نيتشه وعصره للأيديولوجيات، حيث كانت فى نظرهم مجرد مجموعة من الأوهام، والتعليلات والحيل، التى يلتجأ إليها الإنسان للدفاع عن نفسه ضد العوامل الطاغية فى معادلة الحياة، حتى لا يقع ضحية لها خلال عملية الصراع التى يمكن أن تحدث.

ومن ثم فإنه كان ينظر إلى الأيديولوجيا إنطلاقاً من الحياة كظاهرة عامة تفصل عالم الجماد عن عالم الأحياء.

خامساً: أما عالم النفس الشهير فرويد، فقد كان يرى فى الأيديولوجيا مجموعة الأفكار الناتجة عن العقل الذى يقف فى مواجهة الأقنعة التى تخفى وراءها أهداف الرغبة، والذى يساهم فى البناء الحضارى، وهكذا تكون الأيديولوجيا خط دفاع ضد طبيعة الإنسان الحيوانية.

ومن ثم تنطلق الأيديولوجيا لدى فرويد من اللذة التى يمكن أن تميز الحيوان عن الإنسان العاقل[1].

ويبدو أن هناك عاملاً مشتركاً بين هذه جميعاً، على الرغم من اختلاف المنطلقات وتباين قيمها السائدة تبعاً لذلك، يتمثل فى البناء الفردى لكل منها، ونعنى به التشابه فى استخدام المعطيات ما بين الظاهر والخفى. وما بين الوجود والقيمة، وما بين العرض والجوهر، مما يساعد الليبرالى، على كشف التقليد، ومما يساعد الماركسى على كشف التعليلات البورجوازية، ولعل هذا هو السبب فى تداخل الاستعمالات المعاصرة فى الأيديولوجيا التى أخذت مفهوماً مغايراً وإن كانت لبنات بنائه مستمدة من هذه كلها، ودليلنا على ذلك تأثر ماركس بهيجل (وإن كان التأثر فى بعض الأحيان عكسياً)، وتأثر مانهايم بماركس وفيبر ونيتشه، وهكذا، مما يجعلنا لانستطيع أن نجد أحداً من الأيديولوجيين المحدثين يخلو تماماً من بعض التأثر بأحد هذه الأستخدامات السابقة، ولايعنى ذلك عدم تمايز كل من هؤلاء المفكرين بشئ محدد إلا أنه مغاير لما نتحدث عنه موضوع حيث يمكن أن يدخل فى نطاق نظرية المعرفة التى تقع كاملاً فى مجال الفلسفة بصورة خالصة.

---

[1] اقرأ فى ذلك:

- عبد الله العروى، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق، ص: ٤٠ - ٦٤، ١٠٣ - ١٠٤.

ثم أننا قد نجد باحثين من مدرستين مختلفتين فى الفروض الفلسفية وليكونا مثلاً الأشتراكى والرأسمالى، أو الماركسى والفرويدى، نجدهما يستطيعان القيام بأبحاث متطابقة وهما يدرسان ظاهرة ما، وذلك لأنهما غير مطالبين فى سياق البحث أن يظهرا أو أن يدرسا أصل نشأة الأيديولوجيا عند كل منهما، فتلك إضافة لاجدوى منها، بل ربما تسئ إلى الشكل الموضوعى للبحث، ذلك مع الإفتراض بتساوى المعطيات لدى كل منهما فى البداية، ثم أن كل منهما قد يستفيد من أبحاث ونتائج الآخر، مما يدل على أن العلوم أصبحت تتداخل مع بعضها فى إطار من وحدة المعرفة البشرية، لاسيما تلك العلوم الإنسانية التى تبحث فى الظواهر الاجتماعية بهدف الكشف عن القوانين المتعلقة بهذه الظواهر، وهذه العلوم جميعها هى المكونة للمجال المعرفى الإنسانى.

وكلمة أخيرة فى هذا المجال، حيث يمكن أن تكون هناك مصالحة بين الأيديولوجيا والعلم ولا مناقضة، لأنها تحمل فى بعض أحيانها قدراً من العامية لاسيما حين تنطلق من الواقع، والتفكير الأيديولوجى، بدون مراعاة للمضمون والمحتوى، لم يظهر إلا فى نطاق العلم الوضعى الحديث وكان ذلك مع إقتراب القرن التاسع عشر فى نهايته، على الرغم أن الإنسان فى بادئ الأمر وفى مختلف الفلسفات كان يميز دائماً بين الفكر الواقعى والفكر الأيديولوجى، كما لو كان يميز بين الصحو والنوم، ولنا أن نتساءل عن القدر الذى يمكن أن يكون فيه العلم أيديولوجيا، إن الدارس للأيديولوجيا يمكن أن يكون علمياً باستخدامه أساليب وطرق البحث العلمى، وغالباً ما يصدق فى فروضه، ومن ثم يمكن اسباغ مصطلح العلمية على مادة الدراسة، ثم ان الموضوعية المطلقة نادرة الوجود، لأن الباحث لايمكن أن يتجرد من الأعتبارات البيئية والإنتماءات الشخصية بصورة تامة، وذلك يذكرنا بوضع الفيلسوف الذى يتواجد فى برج عاجى ليذهب إلى فكرتجريدى، لايمكن أن

يكون كذلك بصورة مطلقة، إذ لابد وأن يحمل بعض التأثيرات البيئية الواقعية، وها هو أفلاطون يعترف بعد أن رسم لنا صورة مثالية لجمهورية يود أن يعيش فيها، يعترف بأنه إنما فعل ذلك - على الرغم من تجريدها المطلق - في محاولة لعلاج مساوئ المجتمع الواقعي، بمعنى أنه انفعل مع الواقع فخرجت إنفعالاته مجردة لاتصلح للتطبيق إطلاقاً ومن ثم فلايمكن أن نذهب مع القائلين ببطلان الأيديولوجيا بصورة مطلقة، ثم ان أيديولوجيا اليوم هي عالم الغد الواقعي بقدر ما يبذل الجهد في الأخذ بوسائل التطبيق الفعلي، وعلى أية حال فإن الإقتراب نحو العلمية هو الإتجاه السائد في فكرنا المعاصر، بعدما استطاع العلم إزاحة الفلسفة عن كثير من مجالاتها التي كانت تسيطر عليها في أزمنة سابقة.

الباب الثانى

الحضارة

مُقَدِّمَة

خلق الله الإنسان، وجعل غاية حياته فى العبادة، والعمل ومنحه الله العقل، وجعل وظيفته ووسيلته الفكر والتفكير. وتلك كلها أركان الحضارة.

إنسان وعقل وفكر وعمل وجهد، بالإضافة إلى بيئة يمارس فيها كل أنشطته التى لابد منها، حتى تستقيم حياته ليقوم بأداء المهمة التى خلقه الله سبحانه وتعالى من أجلها.

ويسيح الإنسان فى الأرض، وتستقر كل فئة من ذريته فى بقعة تجد فيها مطالب الحياة مواتية، وتتماثل وحداتها البشرية من مطعم وملبس ووسيلة تفاهم، ولابد من تهيئة من الوسائل ما يعين على الإقامة والمعيشة، فتبدأ عملية صراع لانهائى بين الكائن البشرى والتحديات التى تفرضها الظروف الطبيعية، ولابد وأن ينتصر الإنسان حتى تقوم الحضارة، وقد قامت فعلاً، إلا أنها كانت بدائية بسيطة فى أول أمرها، ومع انفتاح الذهن البشرى، ومع التطلع الذى دائماً ما يصاحب الإنسان بصورة تكاد أن تكون مطلقة، بدأ الإنسان فى البناء والتشييد، وفى إرساء قيم وتقاليد، فكان أن تأصلت الحضارة وازدهرت، إلا أن اختلاف الظروف الديمجرافية ساعد على قيام أنماط متباينة. وهكذا وجدت المجتمعات المتحضرة المتنوعة الأصول، ولكن هل نكون مغالين إذا قلنا أن أى تجمع بشرى لايمكن أن يخلو من سلطة تنتظم بها الحياة وتسير بها الأمور، ولايغيب عن بالنا فى هذا الصدد أنه حيثما توجد السلطة توجد السياسة بالتبعية، إنطلاقاً من أنها وثيقة الصلة بالفرد وحريته وحقوقه، وبالمجتمع وتنظيماته وعلاقاته، ولذلك فإن أى نشاط يقوم به الفرد أو المجتمع لابد وأن يحمل قدراً من الصبغة السياسية التى لن تكون علمية فى

جميع أحوالها، لأن السياسة قبل أو بعد ذلك فن يحكم الإنسان فيه الهام ووجدان، وإحساس فطرى يستجيب لمطالب الأفراد وحاجاتهم وفلسفة يلتزم بها صاحب السلطة مما يساعده على حفظ التوازن بين الإرادات المتصارعة، والسياسة فى ذلك كله تشارك إيجابياً فى البناء والإقامة، أو ما نسميه بعملية التحضير، لكى يكون هناك فى نهاية الأمر صرح حضارى للسياسة فيه نصيب كبير، بل ان بعض أنساقه تحمل الطابع السياسى الذى يعكس تغلغل البعد السياسى، مما يجعلنا نذهب مع الكثيرين القائلين بوجود 'حضارة سياسية'.

وفى الحقيقة أن السمة المميزة لأزمتنا المعاصرة هى السمة السياسية، بما فيها من احتكاكات وصراعات، وحرب وسلام، وتعاهد وتحالف، وبما فيها من ثورات وانقلابات، ودسائس ومؤامرات، بل وما فيها من أجهزة للإستخبار والتجسس، حيث تدخل جميعها ضمن الوسائل التى تتفاعل بها السياسة. وحياتنا الراهنة تزخر بذلك كله، ولاسيما لمن يقترب من مراكز صناعة القرار فى الدولة، وهم فئة قليلة العدد، بيد أنها قوية التأثير بما يتوافر لديها من إمكانات، وبذلك يكون الجانب السياسى من الحضارة أكثر تفوقاً، حيث هو الصورة الجامعة لكل التفاعلات الساخنة، التى تنضج من العملية الحضارية، وهو الذى تتجسد فيه، وتتبع منه فكرة الشرعية التى لن يستقيم البناء بدونها وقد لايكون للإنسان نزعة سياسية، إنطلاقاً من أن السياسة هى الحياة ولذلك فكل فرد منا سياسى، سياسى إلى قدر ما، يتيح له أن يشارك فى عملية التحضير، وهكذا نلمس الأثر السياسى فى الحضارة، مما يجعلنا نؤكد مرة أخرى وجود "حضارة سياسية".

ولهذا كله كانت محاولة الدراسة هذه، لعلها تسهم فى الإعتراف بفضل السياسة على تنشئة وتنمية الإنسان الحضارى، الذى هوعماد العملية وهدفها فى نفس الوقت، حيث هو الفاعل والمستجيب، وعسى أن يكون الطريق قد استقام بنا حتى نفى بحق الموضوع، فإن أصبنا فذلك فضل من الله كبير وإن تكن الأخرى فمنذ متى يكتمل عمل إنسانى؟

والله سبحانه وتعالى هو المعين على كل ما يعن لنا من أمور.

وصلى الله على سيدنا رسول الله

مدخل:

يقول المفكر العالمى، الإنسانى النزعة، الألمانى الجنسية البرت اشفيتسر وهو بصدد تفسيره الجديد الذى يذهب فيه إلى أخلاقية الحضارة فى جوهرها وفى أشكالها المختلفة:

"إن النظرة الأخلاقية إلى الحضارة، وإن جعلتنى كأنى غريب وسط الحياة العقلية فى هذا العصر، فإنى أعلنها بوضوح ودون تردد، أننا لن نفلح فى إعادة بناء حضارتنا على أساس ثابت وطيد إلا إذا تخلصنا نهائياً من الفكرة السطحية السائدة فيها، ثم نأخذ من جديد بالنظرة الأخلاقية التى سادت القرن الثامن عشر[١].

حديث خطير لايمكن إلا أن يقف الباحث عنده طويلاً، إنطلاقاً من كونه صادراً من واحد من أنبل الشخصيات العالمية (كما قال من ترجم عنه) الفيلسوف الأخلاقى والمرشد الروحى صاحب الجوانب الفكرية المتعددة الذى يدعو إلى حب الإنسانية قولاً وعملاً، وانطلاقاً كذلك من المناداه بمبدأ خطير هو الدعوة إلى هدم الأصول التى تعارف عليها الفكر الحديث من إقامته للحضارة. أكثر ما يكون — على الماديات ليكون أساسها الوحيد هو الأخلاق[٢]، ولذلك كانت الحضارة عنده لاتنشأ إلا حينما يستلهم الناس عزماً صادقاً على بلوغ التقدم، ويكرسون أنفسهم، تبعاً لذلك، لخدمة الحياة والعالم،

---

[١] البرت اشفيتسر، ترجمة عبد الرحمن بدوى، فلسفة الحضارة، الطبعة الثالثة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣) ص: ٤٠

[٢] وقد لايكون هناك تعارض بينهما إذا ما التزمت الماديات بالأخلاقيات التى يعليها المجتمع الصحى، وماكان لأى مجتمع أن يعلى على الأقل إلا ما كان يتفق والقيم المطلقة، إلا أنه من المتعارف عليه فى هذه الأيام أننا حين نستخدم مصطلح الماديات، إنما نقصد شيئاً لايصل إلى تلك المرتبة من القيمة والقيم.

وفى الأخلاق وحدها - حسبما كان يعتقد - نجد الدافع القوى إلى مثل هذا العمل.

وإذا كان لنا أن نتفق معه فى رأيه لنقول أن الحضارة أخلاقية الأصول، أخلاقية الصورة الخارجية والمضمون، وطالما أن الأخلاق تقوم على إدراك المثل العليا فكراً وتطبيقاً، بحيث لاتسمح لأى مبدأ لا أخلاقى بأن يعلن عن نفسه، فهل لنا أن نطرح تساؤلاً معيناً فى هذا الصدد عما إذا كان فى قدرتنا أن نقول بوجود 'حضارة سياسية' على الرغم من المضمون أو المفهوم، غير المحبب الذى يستقر فى أذهان الناس عن السياسة التى يبدو وأنها أصبحت لا أخلاقية تماماً بعد أن لعنها ابن تيمية، وبعد أن أستعاذ منها الشيخ محمد عبده، وبعد أن أنزلها ميكافيللى من سماء المثل العليا، التى كانت تحلق فيها فيما قبل لكى يجعلها تتمرغ فى أرض الواقع المر الأليم، وبعد أن أصطبغت بالمكر والخداع والوقيعة فى عصورنا الراهنة، بصورة تكاد أن تكون مطلقة، مما يجعلها تتناقض تماماً والمبدأ الأخلاقى الذى يذهب اشفيتسر إلى إقامة الحضارة طبقاً له.

وفى الحقيقة لست فى حاجة إلى أن أبين أن الإجابة على هذا التساؤل ليست بالأمر اليسير، حيث تتطلب أولاً الإحاطة بمفهوم كل من الحضارة والسياسة إلا أننا ينبغى أن نضع فى الأذهان مقدماً أننا ونحن نقدم على هذه الخطوة، إن عملية التعريف والتعرف ليست طيعة أو هينة، وذلك بسبب الكثرة التى أدلت بمحاولاتها، وبسبب التباين الكبير الذى ذهبت إليه هذه المحاولات، ثم أنه من المعروف أن الباحث فى العلم النظرى (على النقيض من زميله فى العلوم العملية والبحتة) يلقى الكثير من العنت حين يتصدى لتلك العملية، ذلك لأن مصطلحات هذا العلم يلفها الغموض فى الكثير من الأحيان بحيث لانستطيع تحديد مجال خاص بها، وكذلك بسبب التداخل المستمر بين

العلوم مما جعل من الصعب بل من العسف تماماً وضع حد فاصل بين العلم والآخر، وعلى أية حال لابد من المحاولة، فتكون لنا وقفة مع تعريف الحضارة ولنرجئ السياسة إلى حين.

ولاينبغى أن يغيب عن بالنا فى هذا الصدد أن الحضارة هى التى مكنت الإنسان أن يصعد إلى القمر ويستقر عليه، وجعلته يغوص فى الأعماق محاولاً استخراج ما زخرت به من كنوز، وجعلته يجوب أرجاء الدنيا مستكشفاً فاتحاً لمجالات جديدة للعمران، حين ضاقت عليه يابسة العالم القديم.

والحضارة هى التى أعانت الإنسان فى التغلب على المعوقات التى تمثلت فى عجز جسمه، وقصر عمره عن إنجاز وتحقيق كل ما كانت تهفو إليه نفسه.

والحضارة هى التى أتاحت للإنسان الفرصة بأن يتمتع بالحياة اللينة المترفة التى يعيشها الآن، فى صحة أفضل، ومعدل عمر أطول مما كان يستمتع به سلفة القديم.

والحضارة هى التى منحت الإنسان إحساساً بالسيطرة على الطبيعة والتحكم فى بعض ظواهرها، مما جعله يشعر - وهو فى غفلة من أمره - بأنه سيد هذا الكون ومسيره.

والحضارة هى التى أعطت الأمل للإنسان - ولاسيما فى جانبها المعنوى - بأن كل مشكلة لابد لها من حل وكل صعوبة لابد لها من وسيلة للتغلب عليها، مما جعله يحلم كثير، ويعمل أكثر حتى نقل هذه الأحلام إلى عالم الواقع.

الفصل الأول

التعريف بالحضارة

الفصل الأول

التعريف بالحضارة

إن الدارس لموضوع الحضارة يلمس بسهولة كيف كثرت المحاولات التى تصدت لعملية التعريف وتباينت كما ذكرنا، إلى الدرجة التى جعلت الأخذ بإحداها خطوة يمكن أن تتصف بالقدر الكبير من الذاتية، ولذلك قد يكون من المناسب فى هذا الصدد أن نبحث فى التعريف اللغوى للكلمة قبل معناها الاصطلاحى، واللغة كما ندرك جميعاً لا ذاتية فيها، بل موضوعية بصورة مطلقة.

وفى هذا الصدد تذهب معاجم اللغة العربية إلى أن الحضارة بصورة عامة هى نتاج الإقامة فى المناطق الحضارية، وما يتبع ذلك من مظاهر رقى علمى وأدبى واجتماعى وسياسى[1] ويبدو أن أكثر هذه وتلك يرتبط بالماديات بقدر ما يرتبط بالمعنويات، إلا أن البعض يجعل الماديات تأخذ بالقدر الوافر وهو بصدد عملية التعريف، ولعله مما يؤيد هذا المذهب أن ابن خلدون ـ وهو

---

[1] انظر فى ذلك:

- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ص: ١٨٠.
- القاموس المحيط، جـ:٢ ، ص: ١٠.
- تاج العروس، م : ٣ ، ص: ١٤٦.

وذلك هو المعنى الذى يهمنا فيما نحن بصدده من دراسة، حيث نجد هناك فى القاموس المحيط معنى الحضارة يتضاد مع فعل "غاب" وفى تاج العروس نجد الحاضرة والحضر والحضرة، بمعنى المدن والريف والقرى، إنطلاقاً من أن أهلها حضروا الأمصار والمساكن والديار التى يكون لهم بها قرار.

أول من تحدث عن فلسفة التاريخ[1] وأرسى قواعدها ـ كان يستخدم مصطلح العمران البشرى وكأنما يعنى به الحضارة، ويكون المضمون بذلك أسبق من المصطلح حيث أن ابن خلدون وهو يتعرض لمفهوم العمران البشرى اقترب كثيراً من مفهوم الحضارة المتداول الآن على السنة فلاسفة التاريخ المحدثين، وفى هذا المعنى يقول المفكر الفرنسى "لوسيسان دوبليس" Lucian Duplessey فى كتابه 'روح الحضارات' قوانين نشأتها وحياتها ونهايتها، أن الحضارة كموضوع شغلت أذهان المفكرين قبل أن تظهر إلى الوجود الكلمة التى تدل على هذا الموضوع، إذ كان يجعلها على سبيل المثال كل من فيكو ومونتسكييه، رغم تناولها للموضوع بمعنى أن هؤلاء المفكرين أخذوا يتأملون

---

[1] وإلى هذا الرأى ذهب الكثير من المؤرخين الذين يعتبرون أن كتابات ابن خلدون هى فى فلسفة التاريخ، وليس فى علم الاجتماع ـ كما كان يعتقد بعض الاجتماعيين الأوائل ـ ومنهم على سبيل المثال.

– توينبى فى كتابه "دراسة فى التاريخ"، وفلنت أستاذ الفلسفة فى جامعة أدنبره وأدق من أرخ لفلسفة التاريخ فى كتابه "تاريخ فلسفة التاريخ" وجاستون بوتول المستشرق الفرنسى فى كتابه "ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية وكذلك زميله المستشرق كارادى فو فى كتابه "مفكروا الإسلام"، وأيضاً لاكوست فى كتابه: "ابن خلدون: منشأ علم التاريخ"، وروزنتال فى كتابه: "ابن خلدون: مفكر من شمال إفريقيا فى القرن الرابع عشر". ومن المؤرخين العرب الذين يتفقون مع هؤلاء فى ريادة ابن خلدون لفلسفة التاريخ هناك: ساطع الحصرى فى كتابه: "دراسات عن مقدمة ابن خلدون"، ومحمد عبد الله عنان فى كتابه "ابن خلدون: حياته وتراثه الفكرى:، والدكتور قاسم عبده فى كتابه "الرؤية الحضارية للتاريخ: قراءة فى التراث التاريخى العربى"، والدكتور أحمد صبحى فى كتابه "فلسفة الحضارة".

إقرأ فى ذلك:

– زينب الخضيرى، فى فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٩).

تطور التاريخ ككل، ويدرسون حياة المجتمعات والأمبراطوريات محاولين استخلاص قوانين تطورها وتدهورها[1]

والحضارة ليست قاصرة على عصر دون آخر، فلكل عصر ملامح معينة تميزه عن غيره وكذلك لكل منطقة حضارة تختلف عن الحضارات الأخرى القريبة أو البعيدة جغرافياً حتى ولو تزامنت تاريخياً، وليس أدل على ذلك من المصطلحات التى يستخدمها المؤرخون حين يتحدثون عن أزمنة أومناطق محددة فى قولهم، حضارة الفخار أوحضارة الحديد، وكذلك حضارات ما قبل التاريخ أو الحضارة المصرية القديمة أو الحضارة العربية الإسلامية، وكم كانت تعليقات توينبى عن هذه النقطة وافية مؤدية لهذا المعنى، حين تعرض لعملية تعداد الحضارات العالمية، القديمة والحديثة منها.

ويمكن لنا أن نتلمس بعض الخصائص العامة للحضارة وهنا لابد وأن نبادر فنقول أن من أهمها جميعاً أنها صفة لصيقة للمجتمع البشرى حيث أن كل مجتمع لابد وأن تصحبه حضارة، بغض النظر عما إذا كانت نمطاً بدائياً أو متطوراً، وبغض النظر كذلك عن طابعها المميز عما إذا كان دينياً أو زراعياً أو صناعياً أو غير ذلك، حيث أن ذلك لايمنع ظهور الحضارة كنتيجة حتمية للتجمع البشرى.

وعليه يمكن لنا أن نقول:

- انها ـ وتبعاً لما قلناه ـ لابد وأن يكون لها وسط بشرى تشيع بين أفراده، وتزدهر بعملية ديناميكية فيما نسميه بالتحضير.

---

[1] المرجع السابق، ص: ٦٩.

- وأن الفرد يكتسب الحضارة كعضو فى المجتمع ومن ثم فإن الحياة الاجتماعية لن تكون ممكنة بدون الفهم والممارسات المتبادلة.
- وأن الحضارة مركب كلى تتضافر الوحدات فيه فيما يسمى بالسمات الحضارية التى تكون كل مجموعة منها ما نعرفه باسم النمط الحضارى، والمنطقة الحضارية هى التى تحتوى العديد المتشابه من هذه وتلك.

ونحاول أن نسير مع مركب التعريف فنجد الكثير من المراجع والمصادر تدور حول هذا المحور من ربط الحضارة بالمجتمع فتقول "موسوعة السياسة" مثلاً أنها مجموعة المنجزات الفكرية والاجتماعية والأخلاقية والصناعية التى يحققها مجتمع معين فى مسيرته نحو الرقى والتقدم، إلا أن البعض يركز فى إستخدام المصطلح على الناحية الثقافية، بينما يستخدمها البعض الآخر على أساس أنها سيادة العقل فى المجتمع، أما إستخدامها المعاصر فقد شدد على ما تضمنه من التطور العلمى والتكنولوجى، وما يفرزه هذا التقدم من إنجازات فى الميادين الأخرى من الحياة[1].

وقد تعرضت الموسوعة العالمية لمفهوم الحضارة على أساس احتوائها على ثلاثة إتجاهات:
- كان الأول منها هو المفهوم التطورى الذى كان أحد الممهدين له هو ظهور الدارونية وهى تعالج موضوع التطور البيولوجى.
- والثانى هو المفهوم الوصفى الذى بدأ مع بداية القرن العشرين بصورة تقريبية، وذلك حين ظهر هناك علم جديد هو الأنثولوجيا.

---

[1] عبد الوهاب الكيالى، موسوعة السياسة، الجزء الثانى (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١) ص: ٥٤٩.

- والمفهوم الأخير هو دراسة الحضارة على أنها نمط من الحياة بمعنى دراسة صور وأشكال السلوك الأدمى[1].

وقد ذهبت موسوعة The World Book Encyclopedia إلى أن الحضارة هى مصطلح يستخدمه الاجتماعيون فى التعبير عن الحياة لشعب ما، بحيث أنها تنقسم إلى الأفكار، والأشياء وطرق تحقيق الأهداف التى تضعها الجماعة لنفسها، ومن ثم فإنها تتضمن اللغة والفن والعقيدة والعرف والتقاليد والمخترعات التكنولوجية، وهى تتركب من طرق مكتسبة من التصرف والشعور والتفكير أكثر منها طرق بيولوجية مفروضة على الإنسان لأدخل له فيها[2].

وجاء فى موسوعة "لاروس أن الحضارة هى مجموعة الخصائص الخاصة بالحياة الفكرية والفنية والخلقية والمادية والسياسية لبلد ما أو لمجتمع ما غير أن "معجم علم الاجتماع" حين تعرض لعملية التعريف، نجد أنه ابتعد قليلاً عن المحور المجتمعى، فجعل الإنسان (الذى هو فى حقيقة الأمر نتاج مجتمعى)، هو المنطلق للعملية الحضارية كلها حيث عرف الحضارة بأنها ذلك الكل المكون من الأفعال والتراث البشرى الذى ينتقل اجتماعياً من جيل لآخر، وهذا الكل هو الذى يميز الإنسان عن الحيوان، ويجعله الكائن الوحيد الذى يستطيع السيطرة على موارد الأرض سيطرة فعالة، بفضل ما يتصف به من صفات، وما يؤمن به من قيم، وما يمارسه من اخلاقيات.

---

[1] انظر فى ذلك:

- Encyclopedia Interntional, vol.: 5 (New York: Grolier, 1970) pp: 358-360.

[2] انظر فى ذلك:

- The World Book Encyclopedia, Vol.: 4 (Chicago: world Book Inc., 1988) pp: 1186 - 1190.

ويزيد صاحب المعجم الأمر توضيحاً مبيناً أن هناك بعض العوامل التى تثبت تطور الحضارة نحو الأفضل بصورة تكاد أن تكون مستمرة ودائمة، لعل من أولها ما نسميه بالتغيير الاجتماعى الذى يشمل جميع جوانب الحياة، بيد أن هذا الرأى يتناقض ما يذهب إليه أصحاب الأتجاه العقلى من أن تطور العقل البشرى هو السبب الأساسى لبداية وتطور الإنجاز الحضارى الذى أحرزه الإنسان عبر الحقب التاريخية المختلفة، ولو أنهما لايستويان لأن العقل البشرى هو صاحب الفضل الأكبر فى القدرة على التغيير والتطوير.

وللتدليل على ذلك يذهب نفس المعجم إلى أن جميع التعريفات التى تناولها الأنثروبولوجى الإنجليزى المعاصر أدوارد تايلور Edward Taylor فى كتابه 'الثقافة البدائية' The Primitive Culture وذلك من خلال تعرضه لموضوع علم الثقافة، وهو التعريف الذى يذكره المترجم على أنه تعريف للحضارة[1]، والذى يقول فيه أنها ذلك الكل المركب الذى يشمل المعرفة والعقيدة والفن والخلاق والعرف والقانون، وأى قدرات وعادات أخرى يمكن أن يكتسبها الانسان نتيجة لانتمائه إلى مجتمع معين.

والعجيب أن صاحب المعجم وهو يذكر نص تعريف تايلور، نجده يقول
Culture, or civilization وكأنهما مترادفان، على الرغم مما بينهما من فروق، كما سوف يأتى الحديث[2].

---

[1] الا أن أستاذنا الدكتور أحمد أبوزيد يسوق هذا التعريف لمصطلح الثقافة، وبمعنى آخر فانه يترجم كلمة Culture التى يستخدمها تايلور بكلمة ثقافة وليس بكلمة حضارة.

[2] انظر فى ذلك:

- Duncan Mitchell (editor), A Dictionary of Sociology (London: Routledqe and kegan paul, 1977) p.: 47.

كذلك جاء فى The New Junior Encyclopedia أن الحضـارة هـى الإنتقال من حياة البداوة إلى حيـاة الحضـر، وهـى المرحلـة المتقدمـة للمجتمـع الإنسانى، وقد بـدأت بقيـام الجماعـات الإنسـانية المنظمـة، حيـن يتكـون لديهـا الضمير الاجتماعى، وهو أدراك الفرد لذاته فـى علاقتـه مـع الآخريـن، فحيـن تستقر الجماعة وتبدأ فى تنظيم حياتها وعلاقة افرادها بعضهـم البعـض، ينشـأ المجتمع المتحضر، وبالتالى تنشأ الحضارة التى تعنى النمـو والتقـدم والتطـور بصورة عامة بحيث لايقتصر ذلك على الناحية التكنولوجية فحسب إنما يتصل بالإيمان بالقيم الإنسانية والعمل على خير الإنسان وسعادته[١]

وإذا ماكـان مصطلـح الحضـارة لـم يحـظ بـالكثير مـن المعالجـات فـى الدراسات العربيـة والاسـلامية (ولعـل السـبب الرئيسـى فـى ذلـك هـو سـكوت القرآن الكريـم عنـد ذكـر كلمـة حضـارة بـالمعنى المتعـارف عليـه مـع وجـود الاشتقاقات الأخرى من ثلاثى حضر فى بعض آياته[٢]، على الرغـم أن آيـات الكتاب الكريم ترتبط بالرؤية الحضارية الاسلامية، اذ تزخر جميعها بكل القيـم والمعانى التى يؤدى تطبيقها إلى ازدهار الحضارة.

---

[١] سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة فى الاسلام (القاهرة: الزهراء للاعلام العربى، ١٩٨٦) ص: ٢٨.

[٢] انظر فى ذلك:

- محمد فؤاد عبـد البـاقى، المعجـم المفهـرس لألفـاظ القـرآن الكريـم (القـاهرة: دار الريـان للتراث، ١٩٨٧) ص: ٢٠٦.

وحين حاول المؤرخون العرب الإسهام فى عملية التعريف جـاءت محـاولتهم انعكاسـاً كليـاً أو جزئياً لما سبق من مفهوم للحضارة، إذ يعرفها الدكتور أبوزيد شلبى - على سبيل المثال - بعد بعض التمهيد بأنها مدى ما وصلت إليه أمة من الأمـم فـى نواحـى نشـاطها الفكـرى والعقلى من عمران وعلوم، ومعارف وفنون وما إلى ذلك، والترقى بها فـى مـدارج الحيـاة ومسالكها حتى تصل إلى الغاية التى تواتيها بها أحوالها وامكاناتها المختلفة.

فقد كان نصيبه وافرا فى الدراسات الغربية، حيث حاول كثيرون من مفكرى الغرب الاسهام فى عملية التعريف، لاسيما بعد أن بدأ المصطلح يطفو على السطح المجتمعى، إلا أن أغلبية التعريفات جاءت لتردد ماذهب إليه الأوائل فى ذلك وجاءت القلة لتعكس مفهوماً ذاتياً، يبعد بها عن الموضوعية العلمية، وعلى أية حال فلابد من التعرض لبعضها، ولو بصورة موجزة بالإضافة إلى ما سبق أن ذكرناه فى هذا المجال.

وعلى سبيل المثال نجد الحضارة عند كروبر Kroeber هى الأفكار التقليدية المتصلة بالقيم، والأنظمة الحضارية هى وليدة الحدث الاجتماعى الذى يحدد عناصر الحضارة المقبلة التى سيشيدها المجتمع الواحد، ويكمن فى الحضارة الجزء المادى الذى يعتبر وليدها، والذى يتفاعل مع الجزء المثالى منها ليكون الكل الحضارى.
ويعرفها روبرت ردفيلد Robert Redfield بأنها الكل المعقد الذى يتكون من التفاهم المشترك.

أما مالينوسكى Molinowski فيرى أنها رد فعل للحاجات البشرية.
ويشترك كلايد كلاكهون Clyde Kluckhohn فى محاولة التعريف فيقول أن الحضارة هى نتاج تاريخى لتنظيم المعيشة، وذلك من خلال مشاركة الجماعة، فتصور الحضارة يكتمل بلغة الجماعة التى تنتمى إليها، وكذلك تقاليدها وعادتها وقوانينها وماتحتويه أفكارها التى تحركها، والاعتقادات والقيم وما يتضح من خلال وسائلها المادية، وأنماط الفن المختلفة[1].

---

[1] دنكن ميتشل، ترجمة احسان محمد الحسن، معجم علم الاجتماع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص: ٦٧.

وتقول مارجريت ميد Margaret Mead أن الحضارة هى مجموعة صور وأشكال السلوك المكتسبة التى تنقلها مجموعة أو أفراد مرتبطون بتقاليد مشتركة إلى ذرياتهم والوافدين الذين يعايشونهم، ومما تؤكد عليه أن الحضارة لاتقتصر على التقاليد الفنية أو الدينية أو العلمية أو الفلسفية لمجتمع من المجتمعات فحسب، ولكنها تتضمن كذلك تقنيته الخاصة ونظمه السياسية، وطرق استخدامه لمعداته اليومية[1].

ويشارك المفكر الكبير ول ديورانت Wel Durant فى عملية التعريف بالحضارة، فيقول فى سفره الضخم عن "قصة الحضارة" أنها نظام اجتماعى يعين الانسان على الزيادة من إنتاجه الثقافى، وفى معرض الحديث عن مكوناتها يقول أنها تتألف من أربعة عناصر هى:

الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون.

والحضارة فى رأيه تبدأ حيث ينتهى الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما آمن الإنسان من الخوف تحررت فى نفسه دوافع التطلع، وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لاتنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضى فى طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها[2].

---

[1] انظر فى ذلك:

- Margaret Mead, Societies, Traditions et. Technologie (Paris: Unesco, 1963) P. 13.

[2] ول ديورانت، ترجمة زكى نجيب محمود، قصة الحضارة، الجزء الأول: نشأة الحضارة (القاهرة: لجنةالتأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٩)، ص: ٣

عقد طويل تعددت حباته من المفكرين، من رجال الاجتماع والأنثروبولوجيا والسياسة والاقتصاد والفلسفة، كل أدلى بدلوه فى عملية التعريف بالحضارة، نكتفى بهذا النذر اليسير منهم، إلا أنه لابد وأن يكون لنا هنا بعض التعليق على هذا الحشد من التعريفات حيث أنها كلها تدور حول محور واحد فقط هو أنها ثمرة مجتمعية، يساعد على تطورها تعاقب الحقب التاريخية، ومن ثم فلا جديد يأتون به، اللهم الا بعض الجزئيات البسيطة التى لاتتغير من الجوهر شيئاً، والعجيب فى الأمر هنا أن البعض يذهب مذهباً مختلفاً فى تعريف المجتمع البشرى بأنه لايضم الأحياء فقط بل يشتمل على الأموات أيضاً، ولذلك كم كان أوجست كونت محقاً حين ذهب إلى أن الإنسانية تتألف من الأموات أكثر مما تتكون من الأحياء، ومن ثم يتزايد تحكم الأموات فى الأحياء شيئاً فشيئاً[1]، ويبدو أن ذلك كان أحد الدواعى إلى إضافة وافد جديد إلى العائلة الاجتماعية، هو علم اجتماع الموت الذى كان أحد العلماء الاسرائيليين هواول من كتب عنه.

ومثلما نقول أن المخترعات الكبرى لايمكن ارجاعها إلى عالم بعينه فقط حيث لابد وأن يكون هناك رعيل كبير اشترك فى عملية الاختراع كل ساهم بجزئية فيه تحسنه وتطوره، إلى أن يستوى جهازا متكاملاً فى نهاية الأمر على يد آخر هذا الرعيل، نقول أن الحضارة لايمكن أن تكون نتاجاً لمجتمع معين خلال فترة محددة، حيث أن نشأة الحضارة تستغرق أبعاداً طويلة من الزمن، ومن المعروف أن كل ما يتصل بأمور المجتمع، لايتم بين يوم وليلة مثل الأمور السياسية، التى قد تتحول الدولة ازاءها من ملكية إلى

---

[1] انظر فى ذلك:

- عبد الكريم اليافى، تمهيد فى علم الاجتماع (دمشق:منشورات الجامعة السورية، ١٩٥٢) ص: ١٧١.

جمهورية فى إنقلاب أو ثورة مفاجئة لاتأخذ من الوقت إلا بقدر الإعلان، ويبدو أننا ننساق كذلك فى هذا الصدد إلى الرأى الذى ذهب إليه كارل ماركس، وهو يتحدث عن مفهوم المجتمع لديه، إذا كان يعتبره فترة تاريخية بأكملها بكل حصيلتها الحضارية، وليس تجمعاً من الأفراد فى مدة زمنية محددة.

وعلى أية حال يبدو أن ماركس اقترب من الحقيقة تماماً، لأن النظرة إلى المجتمع وما ينجزه من حضارة، خلال الأمتداد الطويل من الزمن الذى تتجانس فيه وحداته هى النظرة الموضوعية، التى تمكن الإنسان من التنبؤ بصدق بما يمكن أن يحدث فى مختلف نواحى الحياة البشرية، ولعله من هذا المنطلق كانت وجهة نظر أصحاب المدرسة التاريخية وهم يربطون الحضارة بالتاريخ حيث لايمكن فهم ذلك النسيج المعقد للظواهر الاجتماعية أو الحضارية دون الإستعانة بتاريخها القريب أو البعيد، والتاريخ إن اقتصر أمره على مجرد ذكر لأحداث ووقائع دون أن تكون هناك العبرة العملية من وراء سردها فسوف يتضاءل إلى أن يصبح قصصاً أو روايات لها مجالات أخرى غير مجالات العلم والحكمة ثم ان الأنتقال إلى الجانب العملى أمر مرغوب فيه بل وضرورى فى جميع المجالات العلمية، ولعله انطلاقاً من ذلك كانت هناك الحكمة التى تذهب إلى أنه "لاعلم لمن لم يتعد علمه تعليم الناس" بمعنى أن العلم أو العالم لاينبغى أن يقتصر على الناحية النظرية فحسب، بل لابد وأن يتعداها إلى الجانب العملى، وفى الحقيقة أن الأحداث التى تكون جوهر التاريخ، لاتحدثنا عن الماضى أو تعرض لنا الحاضر فحسب، إذ من المفروض أن يتعرض التاريخ لبيان كيف تحول الماضى إلى حاضر فى محاولة لمعرفة كيف يتحول الحاضر إلى مستقبل، وذلك عن طريق معرفة ودراسة قوى التغيير فى المجتمع، ولاحاجة بنا إلى أن نؤكد أن كل مجتمع يزخر بالعديد منها، وإلا اتصف بالثبات والجمود، وذلك يتناقص مع بديهية

يفترضها علم الاجتماع من أن المجتمع كائن حي، يعتريه كل ما يعتري الكائن الحي من مراحل الحياة، من ولادة ونشأة واستقامة وشباب وهرم وفناء في نهاية أمره.

وارتباط الحضارة بالتاريخ موضوع لم يهمله فلاسفة التاريخ، إذ تحدثوا عنه كثيراً، بل ان البعض منهم عرف به، إلى الدرجة التي ما أن يذكر الواحد منهما إلا ويخطر الآخر على البال، ولعل خير من يمثل هذه الفئة المؤرخ الفيلسوف أرنولد توينبي[1] Arnold Toynbee الذي جعل الحضارة محور الدراسات التاريخية، مما يترتب عليه اعتبار الحضارة جزءاً من التاريخ، ومن ثم ظهرت أهمية الدراسة التاريخيةكمدخل لدراسة الظواهر الحضارية.

وإذا كان ذلك حديثاً عن التاريخ فهو في نفس الوقت حديث في بناء الحضارة، بصورة أو بأخرى، وهو ما يهدف إليه هؤلاء المفكرون وهم يقرنون بين الحضارة والتاريخ، إلا أننا ـ ونحن في هذا الصدد ـ ينبغي ألا نغفل البعد الحضاري الاقتصادي، الذي كان بيت القصيد في كثير من التعريفات، باعتبار العامل الاقتصادي أحد العوامل الحاسمة في التشكيل الحضاري، العامل الاقتصادي بروافده المختلفة من زراعة وتجارة وصناعة، وكلها من نتاج الإنسان وتفاعله مع بيئته المادية، ولذلك كان هذا الإنسان هو

---

[1] مؤرخ بريطاني معاصر (١٨٨٩ - ١٩٧٥) كانت له بعض الزيارات لمصر، التقى فيها برجال الفكر والعلم، تزخر حياته بالمواقف البطولية، إذ كثيراً ما انتصف للحق العربي خلال المناظرات التي كانت تعقد ببلاده بين المفكرين العرب والاسرائيليين مما جعل الرئيس عبد الناصر يطلق في أوائل الستينات سراح جاسوس بريطاني، كان قد صدر في حقه حكم بالسجن لقاء كلمة الحق التي كان توينبي ينطق بها دائمة في جميع المحافل الدولية.

الكائن الصانع للحضارة، المشكل للتاريخ، المكون للثقافة بمقوماتها المختلفة[1].

وأود قبل أن نستطرد في الحديث عن الأثر الاقتصادى على الحضارة، أن نذكر أننا لسنا بصدد سرد لعناصر أومقومات الحضارة، فذلك أمر له مجال آخر وما أود أن أقرره هنا هو أنه إذا ماكان التاريخ عامل بناء للحضارة، فإن الاقتصاد عامل مؤثر وفعال ومقوم أساسى، ولكن لنحذر أننا لسنا مرددين، لما ذهب إليه ماركس، حين اعتبر المادة - أو الاقتصاد بصورة عامة - هى الأساس، والعلوم الأخرى من سياسة وأخلاق ونفس.. الخ، هى الفروع التى تنبعث من الأصل المادى وتعتمد عليه، فهو لم يكن مبتدعاً فى ذلك وفى كثير مما ذهب إليه من آراء أسماها خطأ حتميات، حيث قد سبقه فلاسفة آخرون فى هذا الصدد وعلى سبيل المثال هناك جون لوك الذى أخذ ماركس عنه مبدأ العمل أساس القيمة، وهيجل الذى أخذ عنه مبدأ الجدل.

وإذا كان الإقتصاد هو علم معالجة البيئة ومنتجاتها لمصلحة الإنسان، وبصورة متعمدة فيجب ألا يغيب عن بالنا أن كثيراً من المخترعات الحديثة جاء بالصدفة البحتة، لعل من أولها وأهمها ظهور النار كعامل حاسم فى التقدم الصناعى، ولقد قال ول ديورانت فى ذلك أنه إن كانت انسانية الإنسان بدأت بالكلام، وإن كانت المدينة بدأت بالزراعة، فإن الصناعة بدأت بالنار، التى لم يخترعها الإنسان إختراعاً، بل الأرجح أن الإنسان الأول - على الرغم من القدر البسيط من الذكاء الذى كان يتمتع به - حاول أن يقلد الطبيعة - حين

---

[1] على خلاف ما ذهب إليه الاجتماعيون بتسميته "الحيوان الاجتماعى"، أو ما ذهب السياسيون حين أطلقوا عليه "الحيوان السياسى"، كما أثر الأرسطو أنه قالها قديماً.

أحتاك حجران فتولدت شرارة ما، أو بأى مصادفة أخرى ـ فاستخدم النار وطوعها لإرادته[1].

ولابد وأن يمتد تعليقنا بعد ذلك، ليشمل تلك التعريفات التى ربطت بين الحضارة، وبعد آخر، ينال قدراً كبيراً من اهتمامات فلاسفة الحضارة، هو البعد الدينى، وكان قد سبق بنا الحديث عن البعد الأخلاقى للحضارة، الذى تزعمه اشفيتسر، والأخلاق ـ كما نعلم جميعاً ـ هى جوهر الدين والغاية منه، إلا أن هناك من الفلاسفة من ذهب صراحة إلى أن الدين هو البعد الأصيل الذى تقوم عليه الحضارات وبذكر الذين يطرأ على المخيلة اسم أرنولد توينبى مرة أخرى للتلازم التام بينهما، وللالتزام الذى ظل عليه طوال حياته يدعو به إلى تفسير تواجد وتعاقب الحضارات عن طريق الدين، ومن ثم يكون توينبى قد أرتضى لنفسه مبدأ فى فلسفة الحضارة ذا شعبتين ـ وهو يحاول أن يستعرض مقوماتها ـ تاريخية من ناحية، ودينية من ناحية أخرى، وليس ذلك تراجعاً أونكوصاً عن المبدأ، ولكن محاولة تأليف بين العاملين الحاسمين ـ فى رأيه ـ فى إقامة الحضارة.

وتوينبى المؤرخ المعاصر، يعتبر من أفضل من كتب فى فلسفة الحضارة إنطلاقاً من أمرين:

---

[1] ومن الأمثلة كذلك على سيادة عامل المصادفة فى المخترعات الحضارية، حدث أن نسى بعض العمال فى مصنع الورق إضافة مادة معينة الى العجينة التى منها يصنع الورق، فخرج النوع خشناً غير مصقول، فكان أن ترك فى الخلاء لحين التصرف فيه، وكان الوقت شتاء، وحين نزل المطر وجد أن الورق يتشربه، وكان ذلك هو بداية اختراع الورق ـ النشاف ـ وهل يمكن أن ننسى فى هذا الصدد كيف توصل نيوتن إلى نظرية الجاذبية وهو يرى التفاحة تسقط على الأرض أمامه، وكيف استنبط أرشميدس قانون الطفو وهو يستحم فى منزله.

- الأول أنه لم يقتصر فى دراسته لحضارات العالم، قديمها وحديثها، على الإطلاع النظرى فحسب، بل ظل ينتقل ويسافر ليشاهد بنفسه وعن قرب مختلف الآثار الحضارية، فى بقاع العالم التى تحتويها، فيخرج الحكم عليها واقعياً لاتحيز فيه، وتلك خطوة سليمة من وجهة النظر العلمية، حيث أن الأكتفاء بالقراءة فقط عن الشئ المراد دراسته يفضى إلى نوع من — البيروقراطية العلمية - التى لاتجدى البحث العلمى شيئاً.

- والأمر الثانى هو التزامه بالموضوعية المطلقة فى آرائه التى ظل طيلة حياته يدلى بها، والموضوعية طريق إلى العلمية، لايستطيع ارتياده إلا من ينجح فى التغلب على الذاتية لديه التى سبق أن عبر عنها عالم السياسة البريطانى المعاصر وولتر باجوت Walter Bagehot فى قولته التى ذهب فيها إلى أن كل أمرئ سجين خبرته الخاصة، فالتزامه بالموضوعية المطلقة جعله لايردد ماكان يملأ الجو حوله من أفكار، وخير مثال على ذلك معارضته لفلاسفة الحضارة الغربية المعاصرة الذين نادوا بسموها وسيادتها على غيرها من الحضارات، وذلك فى ادعائهم بوحدة الحضارات حتى تكون القديمة كلها مؤدية إليها، ومن المعروف عند المبادئ بهذه الوحدة أن الحضارة السابقة تسلم القيادة للحضارة التالية. بعد أن تكون قد أندثرت وانتهت فعاليتها، وغالباً ماتكون تلك التالية أكثر تقدماً ورقياً.

ومثلما ذهب أرسطو قديماً إلى إسقاط العبودية الطبيعية عند الفرد، حيث يمكن أن يكون العبد ذا قدرات عقلية متميزة عن الكثير ممن ينتسبون إلى الطبقة العليا - طبقة المواطنين - ذهب توينبى إلى أن التفوق الروحى أو الفكرى أو الحضارى لايرتبط بجنس أو بلون معين، والإنجاز الإنسانى عبر العصور يثبت ذلك بصورة قطعية ومقام بلال الحبشى، وصهيب الرومى، وسلمان الفارسى لدى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فى الدعوة

الإسلامية بصورة عامة، خير دليل على ذلـك، ثـم مـن الـذى يحـرز للولايـات المتحدة الأمريكية الأرقام الرياضية القياسية فى السباقات الأوليمبية هذه الأيام، أليس أكثرهم من الملونين الذين يعتبرون فى بعض منـاطق العـالم أقـل مرتبـة من زملائهم البيض.

ان المؤرخ لمختلف الحضارات الإنسانية، يلمس بسـهولة كيـف كـانت الأديان هى المنطلق لمعظم الحضارات الكبرى حيـث أن رؤيـة الإنسـان التـى تجاوز بها عالم المحسوسات كانت المفجر لطاقاته الكامنة، بغض النظـر عمـا إذا كان الدين سماوياً أو أرضيـاً، فحيثمـا كـانت النزعـة الدينيـة صادقـة امتـلأ الحس الدينى بالفاعلية والإنجـاز والتقدم، وحيـن عمـر قلـب الإنسـان بالنزعـة الدينية انطلق يبنى ويشيد شرقاً وغرباً.

وفى الحقيقة ما كان توينبى يعتبر الحضـارة إلا كـلاً متماسكاً، حيـث يذهب إلى أن المجتمعات البشرية لا انعزالية فيهـا، ومـن ثـم كـانت الحضـارة شـيئاً متكـاملاً، فنشـاطها الاقتصـادى لاينفصـل عـن مقاييسـها الخلقيـة، وهـذه تمنحها الرؤية الدينية شيئاً من الدفء ولايمكن أن يعالج أى جزء منها مسـتقلاً دون الإخلال بإتزان الأجزاء كلها، ليس ثمة شئ يحدث بالمصادفة أو لايخـدم غاية، بل كل شئ يتسق مع سائر الأشياء الأخرى، ويعمل على وحدة الكل[1].

وقد ذهب توينبى بعيداً وهويوضح بعض المبررات التـى تؤيـد صـدق افتراضاتـه، حيـن انكـر دور الـدول الكـبرى أو الامبراطوريـات فـى نشـأة الحضـارات، بـل ويعتبرهـا بدايـة لإنهيـار الحضـارة، لأن القلـة المسـيطرة

---

[1] تشارلز فرنكل، ترجمة نقولا زيادة، أزمة الإنسان الحديث (بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٥٩)، ص: ١٩

والمحركة للدولة، لاتلجأ للتوسع والغزو الخارجي إلا إذا بدأت تشعر أنه ليس لديها من جديد تقدمة، وبمعنى آخر تكون قد فقدت مقومات الإبداع والابتكار، فتلجأ إلى حيلة جديدة تجدها فى التطلع الخارجي ولو بوسائل عسكرية، ولكن أليست الدولة والأمبراطورية والتوسع الخارجي كلها ظواهر ذات صبغة سياسية فهل يعنى ذلك أن توينبى لايقيم للسياسة وزناً وهو يقيم الحضارة بمثل ما يعطى للأبعاد الأخرى؟ احتمال قائم مما لاشك فيه

ولسنا فى حاجة فى هذا الصدد، إلى أن نؤكد أن أقدم وأعرق حضارة عرفتها البشرية، وهى الحضارة المصرية، قامت أسسها على العقيدة الدينية، وما كان نشاط الإنسان المصرى القديم إلا موجهاً لخدمة الملك الإله، ولذلك كانت حياته كلها وقفا على خدمته وإرضائه، والنيل من خبراته ونعمائه، ولعله من هذا المنطلق كان بناء الأهرامات عالية ضخمة، كمقابر للملوك والألهة، وسكنى لهم بعد عودة الروح إلى الجسد فى الحياة الأخرى، وتلك ميزة تفردت بها الحضارة المصرية القديمة من بين الحضارات الأخرى فى إعلائها لشأن الحياة الأخرى، ويبدو أنه كلما تأصلت وتعمقت هذه الحضارة فى نفس الشعب، كلما كان التعبير عنها واضحاً جلياً، وقد ظهر ذلك بالنسبة للمصرى القديم فى هذه البناءات الدينية كالدير البحرى ومعابد الكرنك والأهرامات المختلفة.

وعلى أية حال يمكننا أن نقول بكل طمأنينة أنه لم تخل هناك أى حضارة قديمة من بعد دينى، تلك حقيقة مسلم بها إلا أن الدرجة التى كان عليها ذلك البعد هى موضع الأختلاف، فإذا كانت الحضارة المصرية لها النصيب الأوفر من الفكر الدينى، فقد كانت هناك الحضارة الفارسية وكان أكثرها دينى، تعكس الصراع بين الخير والشر، وعلى الإنسان أن يؤيد قوة

الخير المتمثلة فى الإنتاج والبناء مما يؤدى به فى نهاية الأمر إلى قدر كبير من الأخلاق والفضائل.

أما الحضارة الصينية القديمة فقد ازدوجت فيها النظرة، حيث أخذت بالفكر الدنيوى بقدر ما رفعت من شأن الفكر الدينى، ولذلك فقد ذهبت إلى أن استواء هذا العالم، لن يكون إلا بالتناسق الذى يتم بين ما يقع على الأرض وما يجرى فى السماء.

ولكن ينبغى أن نعى تماماً فى هذا الصدد، أنه علىالرغم من سيطرة البعد الدينى على تلك الحضارات، فإن ذلك لايعنى أن المصريين - على سبيل المثال - كانوا يحقرون الحياة الدنيا، وأنه لم يكن لهم هم فى حياتهم إلا الاستعداد لما بعد الموت، إذ أن واقع الأمر ينبئ عن غير ذلك تماماً، حيث لم يعزف المصرى القديم عن متع الحياة الدنيا، بل أقدم عليها ينال منها بعد أن اقتنع بأنه لاحزن ولاضحايا ولاطقوس يمكنها أن تعيد الميت إلى هذه المتع الدنيوية، رغم كل ما كان يبذل من ضروب السحر والتنجيم فى سبيل الحياة الآخرة، والمصرى القديم مع مبالغته فى الأعتناء لإتقان عدته للحياة، فيما بعد الموت، لم ينسى ذلك الشعور السليم القائل بأن "الحياة أفضل ما فى الأشياء الحسنة"[1].

---

[1] جيمس هنرى برستد، تطور الفكر الدينى فى مصر القديمة (القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٥٧) ص: ١٠٣ - ١٠٥.

- وانظر فى ذلك أيضاً:

- Henry Frank fort, Ancient Egyptian Religion (New York: Macmillan, 1948) pp. 57-61.

وإذا ما تعرضنا بعد ذلك للحضارة الاغريقية لوجدناها تدور كما يقول الدكتور كمال دسوقي ـ حول الإنسان، وكيف أنه أقرب ما في الكون من كائنات إلى الكمال المطلق، وإن ما في نفس هذا الإنسان من قوة زاهرة معنوية ومادية كفيلة لأن تجعل منه سيد هذا الكون المهيمن عليه لولا ضعف بنيته وقصر حياته التي تحول بينه وبين إتمام الغاية، فلو أنه عاش إلى الأبد لأصبح إلها وهذا ما جعل الاغريقيين القدماء يتصورون الألهة في صورة بشرية بحته، لايفترقون عن الإنسان وعاداته وتقاليده وأفكاره وقد تصور الاغريق أنه في الإمكان أن يحظى الإنسان بحماية الألهة، متى امتاز بالجمال والقوة والحكمة، وذهب الاغريق إلى أبعد من ذلك فتصوروا أنه بقدرة الإنسان دائماً أن يصل إلى مستوى الألوهية عن طريق البطولة أو الحكمة، لذلك فقد كانت الألعاب الأولمبية ثمرة لهذا الفكر، وكذلك التدبر والتمعن في التفكير مما أدى إلى التفلسف في نهاية الأمر، وهكذا تأصلت الحضارة الاغريقية[1].

ونصل أخيراً إلى الحضارة الإسلامية التي قامت أساساً على مقومات دينية، ولسنا هنا بصدد الحديث عن أصالة ومقومات تلك الحضارة التي انصهرت فيها حضارات سابقة، فاثمرت إنساقاً لم يسبقها إليها واحدة، وكان من الممكن أن تتابع ازدهارها، لولا السلبية التي سيطرت على أنشطتها فكانت أن قصرت عن اللحاق بالركب المادي، في حين استمر آخرون، وعلى الرغم من ذلك فقد لعبت التجربة الحضارية الإسلامية دوراً رائداً في تاريخ الإنسانية، استرشد به الغربيون بعد ذلك في نهضتهم الراهنة، أقول لسنا بصدد الحديث عن ذلك كله، حيث أنه يتطلب جهداً لايتوفر لنا الآن، وما نود أن نؤكده هو البعد الديني لهذا النمط الحضاري، مما يثبت إقامة نمط راق من الحضارة على الأساس الديني.

---

[1] كمال دسوقي، الاجتماع ودراسة المجتمع (القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٧٦) ص: ١٧٦.

وفى الحقيقة كان للدين هذا النصيب الأكبر فى قيام ونشأة الحضارات فى مختلف العصور، إنطلاقاً من أن الدين هو القواعد التى تحكم الصلة بين الإنسان ومعبوده من ناحية، وبين الإنسان وبنى جنسه من ناحية أخرى، فإذا ما تيسر للإنسان أن يضع هذه القواعد موضع التنفيذ المثالى الذى يهدف إليه كل دين، لاستقام البناء الحضارى متكاملاً على مر الزمن، إلا أن غير ذلك هو الذى يحدث مما يضع حداً للعمر الزمنى للحضارة بعد أن ينتابها الوهن والضعف، وكان ذلك هو ماحدث بالنسبة للحضارة الإسلامية فحين كان الإنسان فيها صورة صادقة لإيمانه وإسلامه وان له القريب والبعيد، وأقام هذا الصرح الحضارى المتعالى، وحين أصبح صورة دون مضمون واقعى، إنهار الصرح أمام ضربات الآخرين.

وإذا ما كان هناك بعض الخلط فى مفهوم الحضارة، حاولنا أن نزيل مايمكن أن يناله من غموض ـ قدر الإمكان ـ فى الصفحات السابقة فلابد وأن نكون أكثر حرصاً على مثل هذه المحاولة ونحن نحاول أن نتطرق إلى المفهوم الآخر الذى يتماثل عند أكثر من تحدثوا عنهما، وهو الثقافة، إنطلاقاً من أن هذين اللفظين ـ بالإضافة إلى ثالثهما المدنية يكثر تداولها بصوة كبيرة على ألسنة العامة والخاصة فى كتاباتهم، ولاسيما رجال الفكر والفلسفة والاجتماع، ولانستطيع أن ننكر أن الكثيرين يتعرضون لهذه المصطلحات بإدراك لمفاهيمها العلمية فى أقل الأحيان، وبدون ذلك فى أحيان أخرى كثيرة، حيث نجدهم يستخدمون الواحد منها بديلاً للأخر فى صورة توحى بأنها مترادفه أومتشابهة فى المضمون المصطلحى لها جميعاً.

ولهذا كان لابد وأن نتطرق بالتحليل للمصطلحين الباقيين فى صورة مقارنة ولنبدأ أولاً بالثقافة.

الفصل الثانى

الحضارة والثقافة

الفصل الثانى

الحضارة والثقافة

من المعروف أن أى مصطلح لايفرض نفسه على السطح إلا إذا واكبته مكونات معينة توحى به وباستخدامه، وغالباً ما تكون تلك هينة لينة فى أول أمرها، لتنمو وتزدهر حتى ولوكانت فى صورة مضمرة، حينئذ يأخذ المصطلح الصورة العلوية الظاهرة ليعبر عن مضمون بدأ يسرى حثيثاً ليظهر نفسه فيما نعرفه به، إلا أن الأمر كان مختلفاً بصورة تكاد تكون تامة، فى حالة مصطلح الثقافة حيث أن المكونات توافرت منذ القديم من الزمان، إلا أن الكلمة ذاتها لم تظهر فى مفهومها الحالى إلا إبان حركة النهضة فى أوروبا، وعليه فلم يكن لها جد فى الفكر الأغريقى أو الرومانى أو المصرى القديم، اللهم إلا بصورة غير مباشرة ـ كما سوف يأتى الحديث فى أو عن طريق التعرض للمضمون مثلما أوضحنا سابقاً، دون أن يكون هناك بحث فى بناء قائم بذاته. وكذلك لم يتعرض له الفكر الإسلامى بما نحمل له من مفهوم معاصر، على الرغم من وجود اللفظ واشتقاقاته فى اللغة العربية منذ أن قدر لها أن تتكامل كلغة فى بادئ أمرها.

لقد حظيت الثقافة بمحاولات تعريفية عديدة، وخرجت كل محاولة كالعادة بالنسبة لمعطيات الفكر الإنسانى لتعكس خلفية معينة عايشها صاحبها، وعلى سبيل المثال ذهبت المدرسة الغربية إلى أنها نتاج للفكر الإنسانى وحريته، فى الوقت الذى نظرت فيه المدرسة الماركسية إلى الثقافة على أنها ثمرة مجتمعية كطبيعتها فى النظر إلى مختلف الأمور.

إلا أن الأمر ليس بهذه البساطة، حيث أن مفهوم الثقافة من أكثر المفاهيم تناولاً ولكنه أيضاً من أكثرها غموضاً وتلوناً، فالتعاريف التى

أقترحت فى المائة سنة الأخيرة على الأقل بلغت حداً من التنوع يصعب معه الإتفاق على تعريف محدد، وإذا كان كروبير Kroeber عالم الأنثروبولوجيا الأمريكى الشهير بالإستعانة مع أحد من زملائه قد صنفا مالا يقل عن ١٦٠ تعريفاً للثقافة فإن التفرعات التى تبلورت بعد ذلك تزيد ولاشك فى عدد هذه التعاريف المقترحة[١].

وعلى أية حال فمن المعترف به أن أول من وجه الإنظار إلى تعريف الثقافة كان هو الأنثروبولوجى الإنجليزى أدوارد تايلور Edward Tylor (١٨٣٢ - ١٩١٧) فى كتابه "الثقافة البدائية The Primitive Culture الذى صدر عام ١٨٧١، وذلك من خلال تعرضه لموضوع علم الثقافة، وفيه يذكر أن الثقافة بمعناها الواسع هى ذلك الكل المركب الذى يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والعرف، وكل القدرات والعادات الأخرى التى يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو فى المجتمع[٢] وقبل أن ندخل فى مدى موافقة هذا التعريف للواقع الآن، وعما إذا كانت تلك هى المكونات التى تؤلف لنا مركب الثقافة، نود أن نعود إلى الأصول الأولى للكلمة من وجهة النظر اللغوية، حيث تعنى تعامل الإنسان مع الطبيعة ورعايته لها وتمهيد الطريق السوى لرعاية ماهو موجود لينمو ويزدهر، وكما تفيد فى الأصل التعامل مع

---

[١] الظاهر لبيب، سوسيولوجية الثقافة "القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٨" ص. ٦ ـ وقد قاما بجمع هذه التعريفات من الكتابات الأنثروبولوجية والسسيولوجية والأثنولوجية التىظهرت منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، والتى تنوعت فيما بين تعريفات وصفية تهتم بالمحتوى والمكونات وتعريفات سيكولوجية تهتم بالجانب الرمزى وتعريفات أخرى تهتم بالصيغ العامة وأنماط الفعل والسلوك. انظر فى ذلك:
- أحمد أبو زيد، البناء الاجتماعى، مدخل لدراسة المجتمع، الجزء الأول، المفهومات (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥) ص: ١٨٦ - ٢٤٣

[٢] أحمد أبو زيد، تايلور "دار المعارف بمصر، ١٩٥٧" ص:١٩٥

الطبيعة المادية فانها تمتد أيضاً إلى مجال الانسانيات فتعنى رعاية النفس وقواها العقلية والأخلاقية ويبدو أن الرومان قد وصلوا إلى شئ قريب من هذا حين ذهب فيلسوفهم الكبير شيشرون إلى مفهوم ثقافة الروح التى يتوفر للإنسان فيها بعض المعارف والقدرات.

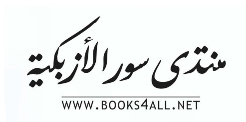
ولم يستخدم الأغريق القدماء هذه الكلمة، ولم يقدموا مرادفاً لها وإنما كانت الثقافة لديهم هى ثمرة التربية الحرة بحيث أنها لم تكن تنفصل عن أسلوب الحياة، وهكذا لم يكن هناك فارق بين مثقف وغير مثقف، وإنما كان الفارق بين نوع إنشغال المواطن الحرّ وعنايته بالأمور العامة وإنشغال العمال اليدويين الحرفيين بالأمور التى لاترتفع إلى مكانة الأمور السابقة.

والثقافة على ضوء هذا التفسير هى باختصار نوع من السلوك والتفكير والإحساس يكسب صاحبه شخصية معينة يتلقاها من بيئته الاجتماعية ويستنشق عبيرها، مما يجعل الكائن البشرى يستمد كل ما يتصل بشكله ولونه من البيئة التى ينمو فيها، وهى تسرى إلى الأفراد بلا وعى منهم، كما يقول المفكر والفيلسوف الإنجليزى هربرت ريد، إذ تنعكس الثقافة فى أسلوب السلوك والعمل والإستجابة بصرف النظر عن نصيبه من المدنية أو الحضارة[1].

ولعلنا لانعدو الحقيقة إذا ذهبنا إلى القول ببعض التطابق بين هذا التعريف وتعريف تايلور السابق من حيث كون الثقافة إنعكاساً أو تعبيراً لما يسود المجتمع أو البيئة من خصائص بغض النظر عن نوع هذه الخصائص

---

[1] أميرة حلمى مطر، مقالات فلسفية حول القيم والحضارة "القاهرة: مكتبة مدبولى، بدون تاريخ" ص: ٨٨.



التى قد تتباين من فيزيقية وديمجرافية، إلى إجتماعية واقتصادية وسياسية، إلى غير ذلك، ويبدو أننا بذلك نكون قد هجرنا التعريف العام الذى درج عليه عصر النهضة، من حيث أن الثقافة هى محصلة ثمرات الفكر فى ميادين العلم والفن والفلسفة والقانون، لندخل إلى ما أتسمت به الحقب المعاصرة أو المتزامنة من إتجاه إلى التحليل والتشريع لمعرفة البناءات وتركيباتها، والعناصر وجزئياتها، ولن يكون ذلك بالأمر الهين بالنسبة لمن ينزلون إلى مجال الدراسة حيث لابد من توافرهم على المعرفة التامة بإنجازات علوم مثل الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع.

ويبدو أن تايلور قد أضاء لنا النور الأخضر لكى ينفذ عن طريقه كل من أراد أن يساهم فى عملية التعرف والتعريف، بل أن الأمر لم يقتصر على ذلك فحسب حيث وجدنا من المفكرين من يتابع تايلور فى كل ما ذهب إليه، ولكن ببعض الاختلافات فى التحليل والتركيب، ويظهر ذلك تماماً عند رالف لينتون Ralph Linton الذى رأى فى الثقافة كلاً مركباً تتداخل أجزاؤه تداخلاً وثيقاً، بحيث يكون من الممكن التعرف فيه على الأشكال البنائية المعينة، بمعنى أننا بذلك نستطيع أن نلمس فيه وأن ندرك العناصر المختلفة التى تقيم هذا البناء الثقافى أو التى تكون هذا الكل المركب.

إلا أن لينتون يزيد التعريف توضيحاً فيجعله يقوم على مستويين: الأول وهو العموميات باعتبارها الأرض الصالحة التى تمتد فيها جذور الحياة الثقافية للمجتمع، وذلك كالدين واللغة والتقاليد، تلك التى تعتبر الأساس الذى يحدد ويشكل نوع العقلية الخاصة بالنموذج الاجتماعى. والثانى وهو مستوى

الأفكار الخاصة الناتجة عن التخصص المهنى، التى تكون على أساسها التفرقة بين مختلف الطبقات الاجتماعية[1].

ونستطيع أن نجزم أن الإتجاه الحديث للتعريف بالثقافة يربطها بكل ما تفتقت عنه الدراسات الأنسانية فى مجالاتها المختلفة، وما ينجم عن تفاعلاتها وما يصدر من الإنسان من استجابات مؤيدة ومعارضة ـ ازاءها، ومن ثم فإنها تتضمن المعايير والقيم التى تشكل المجتمع المعين، بالإضافة إلى معتقداته ولغاته ولهجاته، وحرفه وفنونه. بحيث أن القيمة أو المصطلح يأخذ معنى واحداً فى كل أنحاء المجتمع الذى تحده حدود جغرافية معينة ولبيان ذلك كله بصورة تطبيقية دعونا نحاول أن نتلمس رد فعل إنسان العصر القديم أو أحد سكان الكواكب الأخرى ـ لو أفترضنا وجودهم هناك ـ حين ينزل إلى أحد مجتمعاتنا ويرى كيف أننا نتسوق كل حاجياتنا بقطع صغيرة من الورق التى نسميها نقوداً، أو حين يرى تلك الطريقة التى نرتدى بها ملابسنا وهى غير أليفة بالنسبة له، ولم نذهب بعيداً ونسوق أمثلة لايحتمل حدوثها ألسنا نرى أختلافات جمة بين قيم وسلوك ابن أوربا الشمالية الغربية وابن صعيد مصر، وألسنا نرى كم من النقود تضيع هباء فى المناسبات التى نسعى فيها إلى المرح والتسلية مما لانقبله فى البيئات المحافظة، وألسنا نعتبر القاتل مجرماً فى حين وبطلاً فى حين آخر وظروف أخرى، إلى غير ذلك من أمثلة ثم ألسنا نرجع ذلك، إلى إختلافات الثقافات ومن ثم اختلاف القيم والمعايير والمفاهيم التى تخلق وتؤثر فى تقييمنا وأحكامنا على الآخرين، وذلك بقدر ما تكون تلك العلاقات الأخرى مقبولة لدينا[2].

---

[1] مالك بن نبى، مشكلة الثقافة "دمشق: دار الفكر، ١٩٨١" ص: ٣٠ - ٣١

[2] ولذلك وجدنا المؤتمر الثقافى العربى الثانى، المنعقد تحت رعاية جامعة الدول العربية بمدينة الاسكندرية فى ٢٢ أغسطس ١٩٥٠ يذهب إلى تعريف الثقافة بأنها جملة معارف الأمة وآدابها وعاداتها وتقاليدها واتجاهاتها الروحية والفنية.

وإنطلاقاً من ذلك كله تكون الثقافة أكثر شمولاً وعمقاً مما توارثناه من معارف الأغريق والرومان، وكذلك تجاوزت الثقافة كل ما أقرته قرائح عمالقة الفكر الكلاسيكى، بل إنها تطورت عما كان عليه المفهوم فى أول نشأته، وهكذا يصل المصطلح أخيراً إلى صورة تكاد تجمع عليها آراء المفكرين فى عالم اليوم جميعه، بدون النظر إلى طبيعة مكوناتها وأخلاقها ما بين بيئة وأخرى، وكذلك بغض النظر عن النظرة الضيقة التى يمكن أن تقصرها فى حدود إقليمية، حيث أن عالم اليوم وما به من تكنولوجيا متقدمة جعلت الإتصال بين مشرقه ومغربه أمراً ميسراً مما يساعد على تقارب وجهات النظر وتكوين مفهوم مشترك لمصطلح الثقافة.

وعلى قدر ما نستطيع أن نحكم تطرقت كل محاولات التعريف حتى الأن إلى مقومات تشترك كلها فى خاصية واحدة، وهو عدم وقوعها فى عالم المحسوسات وهنا يطرأ على البال تساؤل ما، يتصل بما يمكن أن يكون عليه الأمر لو انتسبت تلك المقومات إلى الملأيات، قطعاً سوف يتغير المصطلح تبعاً لذلك، ومن وجهة نظر شخصية ذلك هو الطريق إلى 'الحضارة' ولابد من التفرقة بينهما حيث أن الخلط بينهما كثير، وكل من تحدث فى هذه كان له رأى فى تلك، بل إن البعض استخدمها بصورة مترادفة مما أوقعنا فى بعض الحيرة ومن هنا أفاض الكثيرون فى إلقاء الضوء على هذه التفرقة بين الثقافة والحضارة، باعتبار الثقافة حياة ونشاطاً، طاقة وقيماً وأحاسيساً فى بيئة بذاتها، بينما الحضارة وسائل وأدوات وآلات وفنون تكتيكية، الأولى نزعة إلى طراز أو لون من الوجود، والثانية وجود ملموس ومتحقق، له مظاهره ومؤسساته وقواعده، الأولى فى حياة الفرد شعور وفكر وسلوك، والثانية أشياء تدور وسطها حياته، فالكتابة مثلاً ترتبط بالحضارة لأنها وسيلة وأداة بينما اللغة ثقافة أى حياة تتمثل فى رموز وعلاقات واشارات والثقافة تنحصر فى الأمور الذهنية والمعنوية وحدها، وتظهر بأجلى مظاهرها فى الفنون والآداب وقواعد

السلوك، فى حين أن الحضارة تشمل الأمور والوسائل العادية وتتجلى بأحسن صورها فى العلوم والصناعات، ويستطرد صاحب هذا الرأى فيرى فرقاً آخراً يتمثل فى كون عمر الحضارة لايرتبط بعمر الثقافة فقد هوت أثينا تحت ضربات البرابرة، ووقعت أسيرة فى أيدى الرومان، وتحكم فيها الأتراك فترة من الزمن. غير أن أشعار هوميروس ومسرحيات سوفوكليس، وفلسفات أفلاطون وأرسطو، وعلوم جالينوس وأبيقراط واقليدس وهيردوت لم يقو عليها البرابرة ولا الرومان ولا الأتراك، حتى قيض الله سبحانه وتعالى لها العرب فى القرون الوسطى فأنقذوها وبعثوها، وتناولها من بعدهم رواد النهضة الحديثة، ولاتزال تفعل فعلها إلى اليوم، وإذا كان ذلك قد قيض للثقافة اليونانية القديمة، على الرغم من عدم وضوح الصلة بين حضارة وثقافة ولغة أهل اليونان فى الوقت الحاضر، وبين الحضارة واللغة والثقافة الأغريقية القديمة، فمن باب أولى أن يقال فى شأن الثقافات الحية التى مازال يعبر عنها بلغاتها الأصيلة ولاسيما العربية التى تعتبر من أبرز مظاهر الاستمرار فى حياة العرب ونشاطهم الثقافى[1].

ونميل إلى هذا الرأى الأخير الذى يذهب إلى جعل الحضارة الصورة المادية لكل ما يصدر من الإنسان من نشاط، بينما تقتصر الثقافة على الجانب الفكرى والمعنوى فقط، ولعله من هذا المنطلق نقول حضارة قدماء المصريين وليس ثقافتهم حين نشاهد تلك الآثار المادية التى أقامها هؤلاء شاهداً على ذلك، نقول نميل إلى هذا الرأى إلا أننا لانذهب إلى ما ذهب إليه صاحبه من حكم زمنى على الحضارة والثقافة، حيث أن المقياس هنا هو الأصالة والصلاحية، ويمكن لنا أن نستعير المبدأ الذى توصلت إليه الداروينية بأن

---

[1] عز الدين فوده، المجتمع العربى، مقوماته ووحدته وقضاياه السياسية (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٦) ص: ١٧٢-١٧٣.

البقاء للأصلح تدليلاً على ما نقول، ثم كم من الثقافات إندثرت بعدما أنحلت مجتمعاتها، وكم من حضارة بقيت صامدة تتحد عامل الزمن، ولم يواكبها فى ذلك ثقافات معينة، مع اعترافنا ببعض العوامل الأخرى التى تطمس هذه أم تلك[1].

وإذا كنا قد أرتضينا لأنفسنا مدخلاً معيناً للتفريق بين الحضارة والثقافة حين يغلب على الأولى كل ما يتصل بالأمور المادية من الأنشطة البشرية، فأغلب الظن أننا لن نذهب إلى ما ذهب إليه وليم أو جبن وهو يفرق فى الثقافة بين مجالين الأول يضم الجانب المادى أى مجموع الأشياء وأدوات العمل والثمرات التى تخلقها، والثانى ويشمل الجانب الاجتماعى كالعقائد والتقاليد والعادات والأفكار واللغة والتعليم، وهذا الجانب الاجتماعى هو الذى ينعكس فى سلوك الأفراد[2]، حيث أن الشق الأول هو الحضارة بعينها ـ كما أشرنا ـ وإذا ما أتينا إلى الشق الثانى وجدنا أن الثقافة فى حقيقة الأمر ـ من وجهة النظر هذه ـ هى علاقة متبادلة يتحدد فيها سلوك الفرد بنمط الحياة السائدة فى المجتمع، ثم أن أسلوب الحياة بصورة عامة يتشكل عن طريق تصرفات الأفراد فى المجتمع، وعليه نستطيع أن نقول أن ثقافة بلد ما إنما هى أسلوب الحياة السائد فى هذا البلد الذى يمكن أن يجسده الإنسان بأقوال وأفعال

---

[1] على الرغم أن هذا الرأى لايجد ترحيباً ـ على حد قول أستاذنا الدكتور أحمد أبو زيد ـ من معظم العلماء الذين أتيحت لهم فرصة القيام بالدراسات الحقلية، والإتصال عن كثب بالثقافات التقليدية، بحيث أمكنهم أن يلمسوا ملامح الثقافة والسمات الثقافية المختلفة هى تداخلها وتفاعلها، وأدركوا بالتالى أنه من الصعوبة بمكان فصل مظاهر السلوك العادية الشخصية عن الأفكار والتصورات والقيم التى تختفى وراء هذا السلوك.

- انظر فى ذلك: أحمد أبو زيد، البناء الاجتماعى، المفهومات، مرجع سابق ص: ١٩٢-١٩٣.

[2] مالك بنى نبى، مشكلة الثقافة. مرجع سابق، ص ٣١.

تستطيع عن طريقها أن تحكم على هوية وانتماءات وقومية ذلك الإنسان، إلا أننا لابد وأن ندرك أمرين فى غاية الأهمية، الأمر الأول هو أن الثقافة ترتبط بالجماعة، ومن ثم بالمجتمع أكثر مما تنتسب للفرد، والأمر الثانى هو أن الثقافة تستبعد فى دراستها العوامل البيولوجية والفسيولوجية التى يتميز بها الأفراد كوحدات منفصلة بذاتها مما تؤكد عليه أبحاث علم النفس.

وطالما أننا فى معرض التفريق بين الثقافة والحضارة فلابد من الإشارة إلى المحاولة التى تناولها ماكيفر فى كتابه عن "المجتمع" والتى يلخصها فى النقاط التالية:

أولاً: للحضارة دون الثقافة معيار دقيق، حيث تخضع لمعيار الفعالية، فبمقارنة نتاجات الحضارة نستطيع أن ننسب إليها التفوق أو الإنحطاط.

ثانياً: الحضارة فى تقدم مستمر خلافاً للثقافة، حيث أنها تتطور بصورة فعالة مفترضة فى ذلك استمرارية العمل الاجتماعى، فأى إنجاز حضارى يتم استغلاله بوجه عام وتدخل عليه التحسينات إلى أن يبطل أو يصبح غير ذى موضوع بظهور اختراع جديد فى مجاله.

ثالثاً: إن الحضارة خلافاً للثقافة تتقدم بدون مجهود، حيث تنتقل الثقافة فى نطاق المجتمع وفقاً لمبدأ يختلف عن المبدأ الذى يحدد نقل الحضارة، فالثقافة لاتنتقل إلا إلى عقول متشابهة، فالذى يقدر الفن لابد وأن يكون على قدر من التفوق الفنى بخلاف نتاج الحضارة التى يمكن أن نستمتع به دون المشاركة فى القدرة التى أوجدته.

رابعاً: إن الحضارة خلافاً للثقافة تستعار بدون تغيير، فنقل العناصر الثقافية من إحدى المناطق إلى أخرى يختلف عن نقل النسق أو النظام

الحضارى، حيث من السهل الحكم على جهاز ما بأنه أفضل ـ للصحة مثلاً ـ من الجهاز القديم ومن ثم فلابد من استيراده أو إستخدامه[1].

وفى هذا الصدد يحدد لنا الدكتور أحمد أبو زيد اتجاهين وضحا بعد أن ساهم الكثيرون فى عملية التعريف، يعرف الأول منهما بالإتجاه الواقعى الذى يتمثل فى صورة خاصة فى كتابات مالينوسكى وبواس، ويرى أصحابه أن مجال الثقافة هو السلوك البشرى الاجتماعى، ولذلك فهم يميلون إلى تعريف الثقافة فى حدود العادات وقواعد العرف والتقاليد المكتسبة المتوارثة ومن ثم فإنهم يميلون بذلك إلى إغفال الجوانب المثالية والمعيارية فى الثقافة ويعلق الدكتور على ذلك بأن الرأى السائد بين هؤلاء العلماء هو أنه يلزم لوجود الثقافة وجود زمرة اجتماعية تمارسها وتتوارثها، وإذا كانت الثقافة عندهم تعنى فى المحل الأول "التراث" الثقافى الملموس الذى يتمثل فى مختلف الصناعات والأدوات والمعدات المادية[2]، فإنهم لايغفلون النظم والعادات وقواعد العرف التى توجد فى المجتمع وتوجه سلوك الناس وتصرفاتهم بل وترسمها لهم. أما الإتجاه الثانى فهو الإتجاه المثالى المعيارى، الذى يميل على

---

[1] عبد الرحمن خليفة، محاضرات فى الأيديولوجيا، والحضارة "مذكرات غير منشورة" (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦) ص: ٧٣ - ٧٦

[2] ولابد وأن يكون لنا تعليق هنا، إذ أن كل ما سقناه من اعتراض على تعريف أوجبرن السابق ذكره، سوف نؤكد عليه هنا مرة أخرى حيث أن كل ما يتصل بالمنجزات المادية فى المجتمع، سوف نؤكد عليه هنا مرة أخرى حيث أن كل ما يتصل بالمنجزات المادية فى المجتمع، سواء علىمستوى الفرد أم الجماعة يدخل فى تصنيف الحضارة، بغض النظر عن قدر تلك المنجزات، لاسيما وقد تعارفنا على أن الثقافة كظاهرة طبيعية من وجهة النظر الاجتماعية هى ثمرة من ثمار العقل البشرى لم تأخذ طريقها بعد إلى عالم التطبيق المادى، بمعنى تلك التى تظل معنوية فى عالم المثل أو القيم أو التصورات الذهنية، فإن انتقلت إلى نطاق التنفيذ الواقعى بحيث يمكن أن تتشكل فى صورة مادية تحولت إلى حضارة.

العكس من الإتجاه الواقعى إلى تعريف الثقافة فى حدود وألفاظ المثل الاجتماعية وإلى إغفال الممارسات الواقعية التى لاتدخل ضمن المكونات "الحقيقة" للثقافة، وأصحاب هذا الإتجاه يتصورون الثقافة على أنها مجموعة من الأفكار والتصورات التى توجد فى أذهان أعضاء المجتمع، وكذلك المعايير والأنماط الذهنية التى توجه على أية حال السلوك الاجتماعى، ولكنهم حين ينبذون مظاهر السلوك المشخص فإنهم يتصورون فى الحقيقة الثقافة شيئاً مجرداً، ولذا كان بعضهم يستعين فى فهمها وتقريبها للأذهان ببعض الأفكار الفلسفية مثل فكرة "ما فوق العضوى"[1].

ولايمكن لنا أن نسترسل بلا نهاية فى الحديث عن الثقافة فبابها فسيح والحديث عنها ساهم فيه الكثيرون، ولذلك كانت هناك محاولات تأخذ من تلك التعريفات كلها لتصوغ لنا واحداً يجمع بين مكوناتها جميعاً، وقد تمثلت إحدى هذه المحاولات فيما صاغته مارجريت ميد Margret Mead فى كتاب "الأنماط الثقافية والتغير التكنولوجى" الذى أصدره اليونسكو تحت إشرافها عام ١٩٥٣، والذى تقول فيه أن الثقافة هى الكل المنظم المتكامل، المستخدم الدلالة على تجديد الهيكل من السلوك المكتسب الذى تنقله جماعة من الناس بكليته إلى أبنائهم، وبجزء منه إلى المهاجرين إليهم من الكبار الذين يصبحون أعضاء فى مجتمعهم[2].

---

[1] أحمد أبوزيد، البناء الاجتماعى، المفهومات، مرجع سابق، ص: ١٩٣ - ١٩٤.

[2] كمال دسوقى، الاجتماع ودراسة المجتمع "القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٦" ص : ٧٣، وذلك نقلاً عن:

- Margret Mead, ed., Cultural Patterns and Technical Change (Unesco, Tensions, Technology Series, 1953) P. 54.

وبعد ذلك كلــه، آمل ألا نكون قد استغرقنا طويلاً فى الحديث عن الثقافة مع أنه كان حديثاً ضرورياً حتى يمكن أن نضع أيدينا على المفهوم السليم لهذا المصطلح وكذلك المكونات التى تقيم بناءه، وذلك توطئة للبحث عما إذا كان هناك من صلة بينها والأيديولوجيا، ولعله ببعض النظرة التحليلية نستطيع أن نحكم بوجود كثير من التطابق بين مكونات كل منهما، بل إن الواحدة قد تكون سبباً من أسباب الأخرى ومكوناً من مكوناتها، حيث أن تصورات الأفراد فيهما تتشكل وتتعمق إلى أن تصبح وسيلة تحقق للإنسان حاجاته، ومن ثم تكون الثقافة والأيديولوجيا مجرد جزء من اللغة العامة، التى على أساسها يكون السلوك المشترك لأفراد الشعب.

وعادة ما تكون الأيديولوجيا والثقافة هى الوسائل التى تجعل التفاعل ممكناً داخل الجماعة أو المجتمع، حيث همـا اللذان يجسدان ويساعدان على تشكيل الصيغ والقوالب الفكرية التى لايمكن للتفاعل أن يتم بدونها، وإذا كان لنا أن نستعير مصطلح العقل الجمعى الذى ذهب إليه دوركايم، فسوف نجد أنه لاينسحب على أى شئ بقدر ما ينسحب على كل من الأيديولوجيا والثقافة ولكن ليس العقل الذى نتج عن الكائن المجرد وهو المجتمع عند دوركايم، ولكنه العقل الناجم عن التفاعلات الذى نجده عند ماركس.

والثقافة تخلق القيم بمعنى الأنواع المعينة من السلوك، بغض النظر عن الذى تكون عليه من الأخلاقية، وذلك ما تذهب إليه الأيديولوجيا لاسيما تلك التى لاتحلق بعيداً عن عالم الواقع.

وإذا كان تايلور قد ذهب إلى أن الثقافة هى جملة الخصائص التى يتصف بها الإنسان نتيجة لإنتمائه إلى مجتمع معين، فإن الأيديولوجية هى التى تفعل ذلك تماماً، حيث هى التى تحدد له أنساقاً من التفكير لايتعداها

وكذلك أنماطاً من السلوك لابد من الألتزام بها، وإذا كانت الثقافة تلزم الإنسان بطريقة معينة فى جميع أنشطة حياته اليومية، فإنه بذلك يتصرف وفق أيديولوجيته ـ الفردية أو الجماعية ـ بطريقة لاشعورية.

وتشترك كل من الثقافة والأيديولوجيا فى أمر فى غاية الأهمية بالنسبة للإنسان وهو النظرة إلى الحياة، النظرة التى تنبثق من معطيات كل منهما والتى تبدو واضحة فى حركة المجتمع كله، والتى تحدد بالتالى العلاقات مع الوحدات الأخرى من ـ مجتمعات وأفراد، بحيث أننا نرى إزاء ذلك سلوكاً واقعياً أو متوقعاً صادقاً ملتزماً بهذه النظرة العامة الشاملة.

ثم أليست الثقافة هى الانعكاس الفكرى للقواعد والقوانين والنظم السائدة، سواء كانت اقتصادية أم اجتماعية أم سياسية، وأليست تلك القواعد والقوانين وهذه النظم هى التى تحدد وتشكل الأيديولوجيا من جهة أخرى، وكما أننا نستطيع استنباط النظم والمعتقدات السائدة فى مجتمع ما عن طريق تحليل الأنماط الأيديولوجية، فإننا بالمثل نستطيع الحكم على القواعد والقوانين بواسطة تحليل النسق الثقافى للمجتمع، ولذلك فإن كلاً من الثقافة والأيديولوجيا تعتبران عوامل تأثير وتأثر أومقدمة ونتيجة فى نفس الوقت كما ألمحنا إلى ذلك سابقاً.

وعلى الرغم من ذلك كله، هناك بعض الحالات التى تختلف فيها الأيديولوجيا عن الثقافة، بل إن هذه الأولى قد تتكون وتتشكل بشكل مناقض للثقافة السائدة فى المجتمع، وأوضح مثال على ذلك هم الرواد والأنبياء الذين يذهبون إلى آراء ومبادئ فكرية جديدة. مما يمهد الطريق لأيديولوجيا مختلفة تماماً لما يسود المجتمع من ثقافة، مما يتيح الفرصة لصدامات فكرية لاينتصر فيها إلا الصالح الذى يثبت جدواه وصلاحيته للمجتمع الذى ينشأ فيه، وذلك

على الرغم أن الرائد أو النبى ينشأ فى كنف الثقافة المجتمعية المعاصرة له، إلا أن بناءه الفكرى لابد وأن يكون متناقضاً مع معطيات هذه الثقافة.

وحالة أخرى من حالات اختلاف الثقافة مع الأيديولوجيا وهى حالة الطفل الذى ينشأ من البداية طبقاً لمقومات ثقافة بيئته إلى أن يتكون لديه وعى بالمقدمة الطبيعية لفكرة الضمير الذى يمكن أن يعرف على أنه حصيلة الأوامر والنواهى التى يتلقاها الطفل منذ الصغر، وبالطبع تبعاً لتلك المقومات المجتمعية، ولعله من هذا المنطلق جاءت تسمية الضمير الاجتماعى إلا أنه فى حالة الأيديولوجيا فإنها تأتى فى فترة تالية إذ أن مجموعة التصورات التى يعتنقها الفرد لاتأتى إلا بعد أن يكون قد تشرب القيم الثقافية التى تسود مجتمعه.

وتفترق الثقافة عن الأيديولوجيا فى عدد الأتباع، حيث فى الوقت الذى يخضع فيه الجميع لبنود ثقافة المجتمع، فيما يعرف بسيادة او تحكم أو طغيان الثقافة فى مواجهة بقية العناصر الفكرية، فليس الأمر كذلك بالنسبة للأيديولوجيا، إذ ليس بالضرورة أن يؤمن جميع أفراد الشعب أو الأمة بنفس الأيديولوجيا، لاسيما وإن كانت تلك هى أيديولوجية الطبقة الحاكمة التى تريد فرضها بالقوة، والناس ـ كما يقول المبدأ السياسى ـ فى عداء دائم لمن يحكم ومن ثم فاننا نتوقع وجود أكثر من أيديولوجية بين أفراد المجتمع الواحد الذى تشيع فيهم ثقافة واحدة.

وتبقى لنا كلمة أخيرة فى موضوع الثقافة، تتصل بالثقافة السياسية، ومما لاشك فيه أنها لابد وأن تكون جزءاً من الثقافة الكلية للمجتمع، ينسحب عليها كل ما ينسحب على هذه الأخيرة، طالما أنها تكتسب مقوماتها من البيئة المحيطة بها، إلا أنها تتصل بالموضوعات ذات الصبغة السياسية ومن ثم

يمكننا أن نعرف الثقافة السياسية بأنها القدر من المعرفة والأفكار التى تساند النظم المختلفة فى المجتمع السياسى، الذى يحاول أن يصل إلى نوع من إتفاق الرأى حول القيم السياسية، عن طريق وضع معايير معينة للعملية السياسية، ومن ثم فإنه يمكن التنبؤ بالسلوك السياسى المتوقع لشعب ما، بل إننا إذا إستطعنا إنجاز ذلك امكننا التنبؤ بالأيديولوجيا السياسية بصورة عامة، وهكذا تثبت الصلة العضوية بين الثقافة والأيديولوجيا مرة أخرى.

وأظننى لست فى حاجة إلى بيان أنه على قدر ماتكون الثقافة السياسية من العمق والشمولية، على قدر ما تكون القدرة على تجاوز المشكلات السياسية التى قد تواجه المجتمع السياسى، دون أن تكون لها آثار جانبية عنيفة مما قد يودى بأمن وسلامة الدولة، ولذلك فإن الاتجاهات السياسية لدى الأفراد لها تأثير هام على النسق السياسى بصورة عامة، وعلى السلوك السياسى لجهاز الحكم بصورة خاصة.

ويبدو أن أفضل تصور للثقافة السياسية هو أن نجعل هذا المصطلح يشير إلى تلك البيئة أو ذلك المناخ العاطفى والسيكولوجى الذى تعمل داخله النظم والأنساق السياسية، فكأن الثقافة السياسية من هذه الزاوية هى نمط متميز للتوجيه يستوعب بداخله كل نسق سياسى[1].

ومن المعروف أن الثقافة السياسية هى النتيجة الطبيعية للتنشئة السياسية التى يتوافر على إقامتها جميع أنساق ونظم المجتمع السياسى، ومن بينها الأسرة والمدرسة والحزب والمهنة، والخبرات الأخرى التى يكتسبها الفرد نتيجة انغماسه فى الممارسات السياسية المختلفة طوال حياته، ومن

---

[1] محمد على محمد، أصول الاجتماع السياسى، مرجع سابق، ص: ١٦٢

الأحكام المعروفة أن تلك التنشئة التى هى الوسيلة إلى بناء الثقافة السياسية، هى السياج الواقى والمدعم لكل الأبنية السياسية المتواجدة فى المجتمع بغض النظر عن طبيعتها الأولى أو مذهبها الفكرى.

والثقافة السياسية ليست جامدة طوال فترات المجتمع، بل لابد وأن يحدث بها التغيير والتبديل على قدر ما تتعاقب الظروف والأحداث من حرب أو استعمار أو ثورة، والأمثلة كثيرة، فهناك الإتحاد السوفيتى، بعد الثورة الإشتراكية عام ١٩١٧، وهناك مصر بعد الثورة الناصرية عام ١٩٥٢ واليابان بعد الحرب العالمية الثانية.

إلا أن الثقافة السياسية إن لحق بها تغيرات كثيرة سريعة، فإنما ينبئ ذلك عن عدم رسوخ إيمان الأفراد بما يسودها من قيم، مثال على ذلك تلك التحولات التى كثيراً ما تطرأ على البلدان النامية أو البلدان التى لم يستقر فيها النسق السياسى على شكل معين يرتضيه الأفراد، وذلك ما نعرفه وما نراه كثيراً فى الأنقلابات والتمردات فى هذه البلدان[١].

ويبدو أن الأراء كما أختلفت حين تعرضت للثقافة العامة كمفهوم، فإنها سوف تتنوع كذلك بالنسبة للثقافة السياسية، حيث أن جميع من تصدوا لعملية التعريف إشتركوا فى بيان بنودها بدون إختلافات كثيرة فيما بينهم، إلا أننا نجد مفكراً مثل دهل Dahl ينظر إلى الثقافة السياسية علي أنها العامل الذى يفسر أنماط السياسة[٢] ولعله إنما كان ينادى بذلك على أساس ضرورة

---

(١) أقرأ فى ذلك المقدمة القيمة لكتاب:

- Gabrial Almond and James Coleman (eds). The Politics of Developing Areas (Princeton University Press 1970) pp.: 30 - 31

(2) Dahl, Political Oppisition in Western Democracies (N. Y.: New Haven, 1966) P. : 352.

تسلح المعارضة بكل ما من شأنه أن يؤدى إلى الإحاطة بالنظام القائم، الوثوب إلى منصة الحكم، وفى هذا وجدناه يحاول أن يصنف مشاعر الأفراد أوإتجاهاتهم نحو النظام السياسى عما إذا كانت تتصف بالولاء والثقة وما إلى ذلك من أمور، أم أنها تقف على النقيض من ذلك مما يمكن تصنيفها بالمعارضة.

وإلى مثل هذا كله ذهب ماركس فى تعرضه لمفهوم الثقافة السياسية التى يرجعها كعادته دائماً إلى تفاعل العلاقات الطبقية والبناءات الاقتصادية، وفى هذا وجدنا ماكس فيبر يتابع ماركس، حين يفسر الظواهر السياسية تفسيراً ثقافياً مادياً، إلا أنه لم يغفل فى نفس الوقت العوامل الأخرى التى يمكن أن تكون مؤثرة فعالة، مثل العامل الأخلاقى أو النفسى وكذلك درجة التوازن بين البناءات الرسمية وغير الرسمية فى المجتمع السياسى.

الفصل الثالث

الحضارة والمدنية

الفصل الثالث

الحضارة والمدنية

سبق لنا بعض الحديث عن وجه الصلة بين الحضارة والثقافة وما بينهما من توافقات وما يفرقهما من تناقضات ويحين الوقت الآن للتفرقة بين الحضارة والمدنية حيث يختلط الأمر على الكثيرين مما ينتج عنه تباين فى التعريف فيما بين التطابق بينهما إلى الاختلاف الشديد فى مكوناتهما، وذلك شئ طبيعى طالما أن الأمر - كما سبق أن أشرنا أكثر من مرة يتعلق بالكائن البشرى ورأية فى هذه وتلك، وكعادتنا لابد لنا من التعض لبعض هذه التعريفات على قدر ما يسمح به المقام قبل تحديد مفهوم نرتضيه لكى يؤدى المعنى المطلوب.

ويبدو أن المفهوم اللغوى الأوربى لكلمة Culture مازال سائداً حتى الآن منذ أصوله اللاتينية الأولى، حين كان يعنى الزراعة وعملياتها مما يعنى أن الحضارة تتصل بالأرض ومنتجاتها، أما كلمة civilization التى نترجمها بكلمة "مدنية" فأنها تنحدر من الأصل اللاتينى civis والتىتعبر عن المواطن المدنى الذى ينتسب إلى الطبقة الرومانية الراقية.

ذلك أمر لاخلاف عليه ولكن إذا ما أردنا التطرق للمعنى الأصطلاحى فسوف نجد اختلافاً واضحاً بين المدارس المختلفة، فتذهب المدرسة الألمانية على سبيل المثال إلى أن الحضارة هى صورة التعبير عن الروح العميقة للمجتمع وأن المدنية هى مظاهر التقدم التكنولوجى وذلك اجمال يفصله بعض المفكرين، فيقول العالم الألمانى الفرد فيبر Alfred Weber أنه فى الوقت الذى تقوم فيه الحضارة على تأكيد الأصالة الروحية، والحقيقة الفلسفية والعاطفية للإنسان، فإن المدنية تقوم على التطور العقلى المستمر،

وهى تمثل المجهود الإنسانى فى غزو ميادين الطبيعة والحياة بصورة عامة عن طريق القدرات العقلية[١].

ويبدو أن أثر المدرسة الألمانية على فلاسفة الحضارة كان كبيراً إذ أن الكثيرين من غيرها ذهبوا إلى نفس مكونات التعريف تقريباً، من حيث الفصل بين الحضارة والمدنية بصورة خاصة، وعلى سبيل المثال هناك ماكيفر Maciver الذى حدد الفرق بين المصطلحين بصورة واضحة فى قوله: أن الحضارة هى ما نحن أما المدنية فهى ما نستعمل، وفى الوقت الذى تتمثل فيه الحضارة فى الفنون والآداب والأخلاق والدين[٢] فأن المدنية تتمثل فى السياسة والاقتصاد والتكنولوجيا[٣].

وهناك كذلك أودم Odum الذى عرف المدنية على أنها النمو التخصصى للمجتمع، بمعنى التطور الذى يحدث فى بعض مظاهر المجتمع، ولابد وأن يختلف ذلك عما سبق من حضارات، اعتماداً على أن المدنية هى تطور حتمى من الحضارة.

ثم أنه يزيد الأمر توضيحاً فيضع لنا بعض السمات التى تعرف بها المدنية ويلخصها فى النقاط التالية:

- أن المدنية ظاهرة تنشأ فى المدن، ذلك لأن مجموعة ظواهر التخصص فى العمل، والتجمع فى المكان والإنشاءات المادية، والتى تستلزمها حياة المدنية هى التى تميز المدينة.

---

[١] محيى الدين صابر، التغير الاجتماعى وتنبيه المجتمع، (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ١٩٦٢)، ص: ٤٠.

[٢] وإن كان ذلك هو ما تعارفنا عليه سابقاً على أنه الثقافة.

[3] Maciver, The Modern State (Oxford University Press, 1946) P. 325.

- الفنون الصناعية التى يصوغ بها العلم والآلية والتنظيم الاجتماعى نسيج الحياة الحديثة وخصائصها.
- اتخاذ الحياة العقلية، فى معناها الثقافى، وفى معناها العلمى والإنسانى كمقاييس عليا للقيمة والمكانة.
- الميل إلى التجمع وإلى الحكم.
- الحكم المطلق، الذى يكون نتيجة للتجمع، والحكم المؤيد بالفنون الصناعية.

ويخلص أودم من هذا القول إلى أن المدنية فى مجموعها ظاهرة اصطناعية وذلك على عكس الحضارة التى هى قيمة جذرية عليا دائمة تنمو وتنضج، بينما تزدهر المدنية وتأفل بازدهار صور الفنون الصناعية للمجتمع المتمدن أوأقوالها، فالحضارة عنده هى التراث المدخر المتراكم، أما المدنية فليست إلا قطاعاً من الإنشاءات الاجتماعية، والحضارة تتعلق بتقاليد المجتمع الأصلية فهى شعبية، بينما تكون المدنية نظام دولة[1].

ويمكن أن نتحدث هنا عن رأى دوركايم ـ خير من يمثل المدرسة الفرنسية ـ فى المدنية والذى يقول بصدده أنه بينما نجد الظواهر الاجتماعية تنمو وتتطور عادة داخل كيان اجتماعى محدد، كالدول والقوميات والقبائل فاننا نجد أن هناك بعضاً من هذه الظواهر ليس له إطار محدد، ولاتمسكه حدود سياسية، وهو ينتشر فى مناطق ومساحات يصعب تحديدها مثل هذه الظواهر هى التى ندعوها ظواهر المدنية، وكأنه بذلك يربط بين التضامن الميكانيكى والظواهر الحضارية، وبين التضامن العضوى والظواهر المدنية،

---

[1] محيى الدين ناصر، المرجع السابق، ص: ٤١-٤٢.

ليصل أخيراً إلى أن الحضارة من نصيب الجماعة، والمدنية من حظ المجتمع[1].

والحق يقال أنه ليس هناك من تعارض بين هذه التعريفات، حيث تشترك جميعها، في العناصر بصورة أو بأخرى، مما يجعلنا نذهب إلى بعض المبادئ العامة التي تحكمها جميعاً، والتي تتمثل فيما يلي:

- أن كل مدنية لابد وأن تكون قد تطورت من حضارة، وليس العكس.
- وعليه يمكن أن نعرف المدنية على أنها نمط راق من الحضارة (أو مرحلة أعلى من التنظيم كما يسميها اشفيتسر).
- المدنية تتطلب الذهن المتفتح، بعكس الحضارة التي يثمرها أي إنسان.
- المدنية يمكن أن تنتقل من مجتمع لآخر، بخلاف الحضارة التي لاينتقل منها إلا الجزء فقط وليس الكل.
- الحضارة ظاهرة طبيعية، والمدنية ظاهرة اصطناعية.
- يغلب على الحضارة الطابع التراكمي التاريخي، بمعنى الانتقال في خطوط رأسية زمنية طولية، بينما تنتشر المدنية في خطوط أفقية أو عرضية أو متزامنة[2].
- نتفق مع أودم في كون الحضارة نتاجاً شعبياً، ونختلف معه في ارتباط المدينة بنظام الدولة، لأنه يتحتم أن ترتبط المدنية بالدولة، حيث يمكن أن تتواجد المدنية في خارج نطاق الدولة، إذ يعتمد الأمر على القدرة على

---

[1] المرجع السابق، ص: ٤٣.

[2] وفي هذا يقول ول ديورانت أن المدنية ليست شيئاً مجبولاً في فطرة الإنسان، ولا هي اشئ يستعصي على الفناء، إنما هي شئ لابد وأن يكتسبه كل جيل من الأجيال اكتساباً جديداً. أنظر في ذلك:

- ول ديورانت، قصة الحضارة، مرجع سابق، ص:٨

استعارتها واستخدامها، ولو فى الصحراء الشاسعة، لذلك نجد أن الشخصية القومية للدولة ترتبط بالحضارة أكثر مما ترتبط المدنية.

- مازال التمييز غير محدد تماماً بين المصطلحات الثلاثة الثقافة والحضارة والمدنية، حيث يستخدمها البعض فى صورة مترادفة، مثلما عليه الحال عند مفكرى المدرسة الانجلوسكسونية.

- يمكن أن يكون الإنسان ذا حضارة عريقة، وفى نفس الوقت متمتعاً بقدر كبير من المدنية المتطورة، فاليابانى صاحب المعجزة التكنولوجية المعاصرة التى تفاعلت مع معظم المدنيات العالمية الأخرى، لتخرج لنا نمطاً فريداً فى زمن وجيز نسبياً، مازال يحتفظ بتقاليده التى ورثها عن الأسلاف من أدب جم فى المعاملة، ونظرة متعالية من المرأة تجاه الرجل وتنسيق رائع لمنزله الذى يسكنه، وكلها سمات حضارية يصحبها معه أينما رحل.

- وبالمثل قد تكون هناك مدنية واحدة لأقوام متعددين، ويحتفظ كل قوم فى نفس الوقت بحضارته القومية التى قد تختلف عن زميلاتها فى هذه المدنية، فأوروبا الغربية اليوم تنعم بمدنية صناعية متقدمة، إلا أن لكل من الإنجليزى أو الفرنسى أو الألمانى أو الأسكندنافى طابعه الحضارى الخاص الذى يميزه عن غيره من الشعوب الأوربية الأخرى.

- وأخيراً هل يبعد عنا هذا العالم الذى يقسمون أجزاءه إلى أول وثان وثالث ورابع، طبقاً لمعايير أخذت بالجانب المادى الحضارى دون الجوهر الروحى، وما كان المجتمع البشرى فى حقيقة الأمر ليستقيم أمره بالمادة وحدها، إذن لأصبح جامداً بلا حياة، وما كان له كذلك أن يعلى من الروح فقط دون الأخذ بمنجزات المدنية، إذن لسادة القصور والتخلف عن ركب الرقى والتطور، على الرغم أن أغلب المعايير التى وضعت للحكم على هذا التقسيم يمكن أن تدخل ضمن ما نعتبره مدنية، حيث أن أهم عامل هو العامل التكنولوجى وهو العلم التطبيقى المتطور بالإضافة إلى عوامل أخرى مثل قدر استهلاك الكهرباء والمياه النقية، وقدر الرعاية الصحية والاجتماعية

والنفسية التى يتلقاها المواطنون، ومعدل العمر ونسبة الوفيات ونسبة الزيادة فى عدد السكان، إلى غير ذلك من الإنتماءات التاريخية والثقافية والحضارية ولابأس من التركيز فى هذا الصدد على العامل الاقتصادى الذى يتصل بمعدل دخل الفرد من الثروة القومية، وطريقة إنفاقه.

وأود قبل أن نصل إلى نهاية لهذا الحديث أن نذكر رأياً لمفكر مرموق على الرغم من غرابته ذهب فيه إلى استخدام الحضارة بمعنى الثقافة والمدنية، أى أنه يشمل ظواهر الحياة الروحية والحياة المادية كلتيهما، فإذا تحدثنا عن حضارة الإسلام - مثلاً - قصدنا بها ما وضعه الإسلام من أسس للعقيدة والأخلاق ونظم الحياة الفردية والجماعية، وما انتجته البيئات الإسلامية من أدب وفن وفلسفة وما وصل إليه علماء تلك البيئات من نظريات وما أبدعوه من مخترعات وإذا ما تحدثنا عن الحضارة الإنجليزية فى القرن التاسع عشر مثلاً عنينا بها كل تلك المقومات فى حياة الإنجليز فى ذلك القرن[1].

ويمكن لنا الآن أن ننتقل إلى عملية اتعريف بالسياسة، كما أتفقنا سابقاً لنرى إذا ما كان لها من بصمات على إقامة الحضارة وبالتالى عما إذا كان ما يمكن أن نطلق عليه الحضارة السياسية.

---

[1] محمد خلف الله أحمد، الإسلام الحضارة (القاهرة: وزارة الإرشاد القومى، بدون تاريخ، ص: ١٤.

الفصل الخامس

عناصر الحضارة

الفصل الخامس

عناصر الحضارة

سبق أن أشرنا العامل الاقتصادى ونحن نتحدث عن العوامل المؤثرة فى الحضارة إلى العامل الاقتصادى على أنه من أهمها جميعاً فى تشكيل النشاط الحضارى فى المجتمع والإنسان فى بداية أمره كان يعيش معيشة بدائية يقوم فيها بكل الأنشطة التى تتطلبها حياته بجهده العضلى، ثم بدأ يطوع البيئة لقضاء حاجاته وكان أول ما ساعده على ذلك ظهور النار كعامل ذى أثر كبير، وفى ذلك يقول ول ديورانت إنه لئن بدأت إنسانية الإنسان بالكلام، وبدأت المدنية بالزراعة فلقد بدات الصناعة بالنار التى لم يخترعها الإنسان إختراعاً، بل الأرجح أن قد صنعت الطبيعة هذه الأعجوبة بأحتكاك بعض قطع الأحجار أو بأندماج شاءته المصادفة لبعض المواد الكيميائية ، ولم يكن لدى الإنسان فى ذلك إلا الذكاء الذى يقلد به الطبيعة، ولما أدرك الإنسان أعجوبة النار واستخدامها على صور عديدة أولها فيما نظن أنه أتخذ منها شعلة يقهر بها الظلام ثم البرودة مما مكنه أن ينتقل من بيئة إلى مناطق أخرى أكثر إستجابة ومناسبة وبدأ بذلك يعمر الأرض ويسبح فيها مخضعاً إياها لمصلحته ومستخدماً النار فى تلك الصناعات البدائية الأولى لتى تمثلت فى الأسلحة البسيطة التى أعطته الأمان لحياته ثم فى الآلات والمعدات إلى أن إنطلق هذه الإنطلاقة الكبرى التى نراه عليها فى قروننا الحديثة والمعاصرة مما جعل الكثير من الأنثروبولوجيين يطلقون على الإنسان اصطلاح الحيوان الصانع للآلات أو الحيوان المخترع، والاختراع فى حقيقة أمره هو المحور الذى انطلقت منه الحضارة البشرية بصورة عامة فلولاه لظل الإنسان على حالته البدائية الأولى، والأختراع يقوم على ثلاثة عوامل رئيسية:-

١- وجود المواد أو العناصر الضرورية للاختراع الجديد. .

٢- أما العامل الثانى فهو الحاجة ويقول المثل العربى: الحاجة تفتق الحيلة وكذلك المثل الإنجليزى، إلا أن هذا العامل لاتكون له قوته وفاعليته إلا فى مستوى ثقافى معين، فكم من المجتمعات تئن من أمراض وبائية متوطنة، وتحتاج أشد الحاجة إلى علاج هذه الأمراض التى تعوق نشاطها الإنتاجى، ولكن هذا الشعور بالحاجة لايكفى لقصور المستوى العلمى عن تحقيق هذه الحاجة، وكم من مجتمعات تعانى من الضيق والفقر المادى وتحتاج أشد الحاجة لاستغلال مواردها أو ثرواتها المدفونة فى باطن الأرض ولكن هذا الشعور وحده لايكفى لقصور المستوى التكنولوجى وهكذا.

٣- ولذلك فإن العامل الثالث فى الإختراع يعد أهم العوامل الثلاثة ونعنى به القدرة العقلية.

وقد يقال أن بعض الأختراعات الهامة التى أثرت فى مجرى الحضارة البشرية جاءت بطريق الصدفة، مثال ذلك إشعال النار بضرب قطعتين من الحجر إحداهما بالأخرى، بل قد يحدث أيضاً أثناء إجراء التجارب فى المعمل أن يصل الإنسان إلى إختراع هام بطريق الصدفة، فقد حدث مثلاً أن نسى بعض العمال فى مصنع الورق إضافة معينة إلى العجينة التى منها يصنع الورق، فخرج النوع خشناً غير مصقول، فكان أن ترك فى الخلاء وكان الفصل شتاءاً وحين نزل المطر وجد أن الورق يتشربه وهكذا أخترع الورق - النشاف - إلا أن كل ذلك لايمنع من التأكيد بأن الأختراع يحتاج إلى مقدرة معينة.

وقد يظن البعض أن كل اختراع ممكن لو توفرت له القدرة الفعلية اللازمة وهذا الظن مبعثه الاعتقاد فى قوة العقل التى لانهاية لها، ولكن الواقع

هو أن العقل الإنسانى لايستطيع الوصول إلى أشياء كثيرة خصوصاً إذا كانت الظروف الثقافية التى يعيش فيها تمنعه من التفكير فى أشياء معينة.

فإذا كانت المعتقدات الدينية مثلاً تمنع من التفكير فى إطالة العمر أو فى محاولة الوصول إلى معرفة سر الموت، فإن هذه المعتقدات تصرف علماء الحياة عن الوصول إلى اكتشافات جديدة فى هذه الميادين، أو تثبط همتهم وتقيم أمامهم العراقيل إذا هم حاولوا بالفعل الإنصراف إلى مثل هذه البحوث.

وبعد أن أستطاع الإنسان إشباع حاجاته وتحقيق رغباته عن طريق الصناعة بدأ الاقتصاد مرة أخرى يلعب دوراً هاماً آخراً فى حياته تمثل فى وسائل النقل والإتصال وعمليات التجارة وتعبيد الطرق وابتداع النقود كوسيلة لقضاء ذلك كله وتلك كلها بلاشك عوامل فعالة فى عملية الخلق الحضارى.

وعلى الرغم أن علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين يتحاشون معالجة الظواهر... الإقتصادية فى المجتمع البدائى باعتبارها ظواهر اقتصادية خالصة وينظرون إليها من خلال وظيفتها الاجتماعية إلا أننا لانستطيع أن ننكر دورها فى إقامة حضارة معينة أو التأثير على حضارات أخرى.

ولما كانت الظروف الطبيعية والثقافية هى التى تحدد ما يكون عليه تركيب المجتمع فقد كانت الزراعة، والتجارة، والصناعة هى أهم أنشطة الإنسان الإقتصادية وعن هذه الأنشطة قامت نظم الإقطاع والرأسمالية والإشتراكية وهى مذاهب كلها تقوم على الأساس الإقتصادى.

والأنشطة الاقتصادية لا يهتم بها علماء الاقتصاد ...
الاجتماع كذلك لأن العوامل الاقتصادية فى المجتمع تتفاعل وترتبط إرتباطاً وثيقاً بنواحى الحياة الاجتماعية الأخرى بحيث لايمكن فهمها أودراستها دون النظر إليها فى ضوء هذه العلاقات المتداخلة من جهة وفى تطورها التاريخى من جهة أخرى، ومن ثم يكون النشاط الاقتصادى جزءاً لاينفصل من الحياة الاجتماعية العامة التى تؤلف لنا النسق الحضارى للأمة.

والتغير الاجتماعى هو العامل الأهم فى تشكيل النظم الاقتصادية، لذلك فإننا نجد عالماً مثل سبنسر يبرز النشاط الاقتصادى للإنسان فى تحليله العلاقات الاجتماعية، ثم هناك علماء أخرون مثل درو كايم وفيبر يقومون بدراسة المجتمع من خلال تنظيماته الاقتصادية ويجعلونها محوراً تحليلاتهم.

ومصداقاً لذلك كله نقرأ فى القرآن الكريم "فأمشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه" ونرى إشارات كثيرة بهذا المعنى فى الكتب المقدسة والديانات الوضعية وإذا ما عدنا إلى الماضى البعيد خلال عهد أفلاطون وأرسطو لوجدنا تأكيداً لأثر الظروف الاقتصادية فى نشأة الحضارة، ولقد استمر هذا الإتجاه منذ تلك الأزمنة حتى العصور الحديثة حين ظهرت النظريات الماركسية التى نادى بها ماركس وانجلز فى القرن التاسع عشر وذلك بالتأكيد على التفسير المادى التاريخ فى محاولة التفسير الحتمية الاقتصادية، وفى ذلك يقول المفكر بيرانس أن حاجات الإنسان البيولوجية آمرة ورغباته التى تحددها الثقافة لاحد لها، وحتى اسخى البيئات الطبيعية لنتقدم عطاءها دون جهد.

والاقتصاد هو المركب التنظيمى الذى يرسم طريق قرارات وأفعال أفراد المجتمع وهم ينظمون ويقضون وقتهم ونشاطهم وقدراتهم ويستخدمون الموارد الميسرة لهم لإنتاج وتوزيع السلع والخدمات التى سوف تشبع

حاجاتهم، ولقد كانت النظرية التقليدية تقوم على إفتراض "الإنسان الاقتصادى" وتقول بأن الإنسان كائن يسعى بعقله وفطرته لخير نفسه، لكن هذه النظرية لم يلبث أن هجرها علماء الاقتصاد إلى نظريات ترى أن العوامل غير الاقتصادية هى أساس النظم الإقتصادية فاعتبروا علماء اجتماع أكثر منهم اقتصاديين رغم أن دراستهم التخصصية كانت الاقتصاد ومن هؤلاء ماكس فيبر، ومن الناحية الأخرى جعل بعض علماء الاجتماع الذين يحاولون دراسة الحياة الاجتماعية النشاط الاقتصادى هو نقطة البداية.

ومهما يكن من أمر، فليس من الضرورى أن يكون الاقتصاد هو العامل التحديدى لغيره من النظم الاجتماعية وحسبه أن يكون عامل تشكيل أو تأثير، فالأكتفاء الذاتى لاقتصاديات الصيد، والاستقرار للزراعة بعد البداوة، لامجال فيها للتجارة - بل التبادل عيناً عن طريق الهبات والكرم واقتصاديات الزراعة والثروة الحيوانية الزائدة عن الحاجة تؤدى إلى لتجارة - أى التبادل النقدى والتخصص فى الحرف اليدوية واقتصاديات الصناعة القائمة على إحلال قوى الآلة التى تدار بالبخار فالكهرباء محل الإنسان والحيوان وتجعل لحياة المجتمع المادية طابعاً أكثر ثراء وتقدماً.

على أن أخطر ما فى علاقة الاقتصاد بالنظم الاجتماعية الأخرى تصادم الأيديولوجيات الاقتصادية والسياسية فى قروننا المعاصرة، فهناك الرأسمالية الحرة، والرأسمالية المنظمة والأشتراكية والفاشية والشيرعية، الأولى تقول بأن الفرد ذو طابع تنظيم اقتصادى ذاتى، فكل فرد ينظر لمصلحته الخاصة بطريقة عقلية مشروعة ويعمل الإنتاج والاستهلاك فى صورة حرة تماماً ولا أهمية لأى قرار من آلاف القرارات الصغيرة التى تستهدف زيادة السلع والدخول القصوى للمجتمع ككل.

كما يرى الدكتور كمال دسوقى فلسفة أكثر منها مذهباً اقتصادياً قوامها انه إذا منح كل فرد دون عوائق حرية العمل لمصلحته الشخصية المستنيرة فسوف يتحقق أكبر قدر من الرخاء للجميع، ولم يتح لهذه الفلسفة أن تنجح كتجربة، وإنما عمل سوء استخدام الرأسماليين أحياناً لهذه الحرية بظهور الرأسمالية المنظمة لإدارة نشاط المنتج أو الخاضعة للرقابة والمصلحة العامة بدرجات تقل أوتكثر، فهو مذهب حرية تحقيق المصلحة الذاتية فى حدود تختلف من مكان أو زمان إلى آخر.

وفى استمرار تقدمها خطوة أخرى تأتى الأشتراكية، وفلسفة هذا النظام تقدم على أكبر خير لأكبر عدد من الناس إلا أن ذلك لايمكن أن يتحقق من غير التخطيط والرقابة وأن مثل هذا التخطيط وهذه الرقابة ينبغى أن يقوم بها المجتمع لصالح الجميع، وأخيراً تأتى الشيوعية التى تمثل أقصى قدر من التملك والرقابة الحكومية فكل إنتاج وكل توزيع أى كل نشاط اقتصادى هو فى يد الدولة، إذ تعتقد الشيوعية أنه بهذه الطريقة وحدها يمكن أن يتحقق لكل الناس أكبر قدر من السلع والخدمات.

وعلى الدارس أن يدرك أنه يوجد أحد هذه النظم الاقتصادية فى حالة نقاء ففى روسيا خليط من الأشتراكية والشيوعية والفاشية، وفى الولايات المتحدة الأمريكية مزيج من الرأسمالية الحرة والمقيدة أو المنظمة والأشتراكية إلا أنه ليس أخطر على القرن العشرين من الصراع الجارى بين هذه الأيديولوجيات الاقتصادية، خصوصاً للارتباط الوثيق بين النظم الاقتصادية والسياسية فى كل البلاد تقريباً.

العامل الزراعى:

يقول هـ.جـ. ويلز موجز تاريخ العالم أن علمنا ببدايات الزراعة فى العالم مازال قاصراً جداً، وإن يكن قد بذل فى هذا السبيل إبان الخمسون عاماً الأخيرة شئ كثير من البحث وأعمال الفكر، وكل ما يسعنا قوله فى شئ من اليقين فى الوقت الحاضر أنه كان هناك فى مكان ما فى قلب العالم القديم قوم داموا عصراً بعد عصر يستكشفون ويتعلمون شيئين هامين أهمية كبرى، ذلك أنهم شرعوا فى الزراعة وأخذوا يستأنسون الحيوان، كما أنهم شرعوا أيضاً يصنعون أدوات من الحجر المصقول بالإضافة إلى الآلات المنحوتة التى ورثوها عن أسلافهم الصيادين وقد أكتشفوا كذلك طريقة صنع السلال والمنسوجات الخشنة النسيج المصنوعة من ألياف النبات، وشرعوا يصنعون فخاراً بدائى الصنع.

لقد شرع هؤلاء القوم يتقدمون نحو مرحلة من مراحل الحضارة البشرية هى العصر الحجرى، وما لبثوا أن انتشروا رويداً فى أصقاع العالم الأكثر دفئاً، كما أن الفنون الزراعية التى تعلمها الإنسان، والنباتات التى استنبتها والحيوانات التى أستأنسها انتشرت معه بصورة تكاد تكون أسرع من انتشار الإنسان نفسه.

وكانت عمليات حرث الأرض وبذر البذور وجنى المحصول والدرس والطحن عمليات بدت للعقل البشرى العصرى خطوات بديهية شديدة الوضوح شأن كروية الأرض، وربما تساءل بعض الناس وما الذى يستطيع الإنسان عمله تجاه هذه الأشياء؟ وعلى أية صورة يمكن أن يكون الأمر؟ ولكن الرجل البدائى الذى عاش فى الأزمنة السحيقة لم تكن أسس الأستنتاج العقلى التى تبدو لنا اليوم أكيدة جلية واضحة لديه على الإطلاق، لقد ظل يتحسس طريقه إلى الممارسة العملية النافعة خلال كثرة عظيمة من المحاولات والأخطاء، مع

الشرود إلى تفصيلات وتأويلات خيالية، مثل حسن يمو يويا ى المناطق التى سكنها، وربما تعلم الإنسان كيف يطحن حبوبه قبل أن يبذرها بزمن بعيد، وقاده الفكر أو المصادفة بعد ذلك إلى عمليات صناعة الخبز ولابد أن البدائيين بما لديهم من فكرة ساذجة عن فصول السنة كانوا يجدون فى البداية صعوبة كبيرة فى تحديد أنسب اللحظات للبذر وتقديم القرابين وهناك أسباب تحملنا على الأعتقاد بأنه أتى على الإنسان حين مبكر لم تكن لديه فيه أى فكرة عن شئ أسمه السنة الزمنية.

ويستقر الإنسان بعد فترة طويلة من الترحال، بعد أن يكون قد وجد الظروف المناخية والطبيعية المناسبة لحياته، ومن هنا تبدأ الخطوات الأولى للإسهام الزراعى فى بناء الحضارة البشرية وإذا ما كانت الصناعة هى الدعامة الأساسية للإقتصاد فإن الدعامة الأخرى التى لاغناء عنها هى الزراعة التى كثيراً ما تكفل للعملية الإنتاجية مادتها الأولية، وكم يكون الإنجاز الحضارى كبيراً لو توافر للبلد كل من صناعة وزراعة لاسيما وأن كان العامل المحرك لهما تكنولوجيا متقدمة، وفى مجال المقارنة التاريخية لابد وأن نعترف بأسبقية الزراعة فى الوجود، إلا أنها كانت فى صورة بدائية بسيطة حتى قيام الثورة الصناعية التى كانت المنطلق تجاه ميكنة العملية الزراعية ومن ثم انطلقت الزراعة للمشاركة فى الصرح الحضارى.

العامل السياسى:

يذهب ول ديورانت أن الإنسان ليس حيواناً سياسياً عن رضى وطواعية، فالرجل من الناس لايتحد مع زملائه مدفوعاً برغبته بقدر ما يتحد معهم بحكم العادة والتقليد والظروف القاهرة، فهو لايحب المجتمع بقدر ما يخشى العزلة، ولذلك تراه يتحد مع غيره من الناس لأن إعتزاله يعرضه للخطر، ولأن ثمة أشياء كثيرة يمكن أن يجود أداؤها بالتعاون أكثر مما يجود

بالإشارة، ولو جرت الأمور على ما يشتهى الإنسان المتوسط لكان الأرجح ألا تقوم الدولة قائمة، بل أنك لتراه فى يومنا هذا يمقت الدولة مقتاً، ولايفرق بين الموت وجباية الضرائب، ويتحرق شوقاً لحكومة لاتحكم من أموره إلا أقلها، ولو رأيته يطالب بزيادة فى القوانين فما ذاك إلا أنه يعتقد أن جاره لابد له من تلك القوانين، أما هو إذا ما ترك لهواه فينزع إلى الفوضى التى لايضلها تفكير فلسفى ويظن أن القوانين - فيما يختص بحالته - زائدة لاحاجة إليها.

تلك وجهة نظر قد تصدق إلى حد ما ولقد عبر عنها الشاعر العربى القديم حين ذهب إلى أن الناس دائماً فى عداء لمن حكموا، إلا أننا لانستطيع أن نطلقها إطلاقاً تاماً، فالتجربة الحديثة تثبت لنا فى كثير من الأحيان أن - الإنسان مدنى بطبعه وإلى ذلك دعا الكثير من الفلاسفة والمفكرين فى نظرياتهم الطبيعية التى دعوا إليها وهو يتحدثون عن نشأة المجتمعات والدول ولذلك نسلم العلوم السياسية بوجود مجتمع الدولة الذى يتناول الدولة ككيان مكتمل النمو له أنظمته ومنظماته الحكومية بمختلف أشكالها ووظائفها، ومع أن هذه الدولة. الإقليمية إنما هى تطور حديث نسبياً فى تاريخ الإنسان، فليس ثمة مجتمع بدون حكم فى صور ما، وإنما تقيم على حفظ النظام فى أى مجتمع سلطة شرعية حاكمة تتدخل عندما تفشل الضوابط غير الرسمية فى وقف السلوك غير المرغوب فيه. وتنشأ الحكومة عندما يصبح المجتمع من الإتساع بحيث لاتكفى لحكمه تلك المظاهر البسيطة الأولى من أنظمة الحكم، والحكم كصورة من صور الضبط الاجتماعى له وجوده حتى فى أبسط مستويات الثقافة والاجتماع وهو موجود فى ضمير الجماعة الإنسانية بصورة مضمرة سرعان ما تظهر عند الحاجة فيقال أن الأزمات كالحروب مثلاً العامل الأهم فى نشأة الحكم لأن أمور المجتمع لو سارت بطريقة عادية لكانت مهمة الحاكم فيها ميسرة هينة ولذلك فإن الدولة غالباً ما تتطلب قدراً من القوة هكذا يقول فلاسفة القوة فالدولة تقوم نتيجة القوة وهى تظل قائمة

بسند من القوة على أن الدولة التى تعتمد على القوة وحدها سرعان ما يتقوض بناؤها لأن الناس وأن يكونوا بطبعهم أفراداً كما يقول ول ديورانت فهم كذلك فطبعهم ذو عناد، والقوة مثل الضرائب تبلى أكثر نجاح لها إذا ما كانت خفية غير مباشرة، ومن هنا لجأت الدولة ـ لكى تبقى على نفسها إلى أدوات كثيرة تستخدمها وتستعملها فى بث تعاليمها ــ كالأسرة والكنيسة والمدرسة ــ حتى تتبنى فى نفس المواطن عادة الولاء للوطن والفخر به، وفوق هذا كله فإن الأقلية الحاكمة حاولت أن تحول سيادتها التى فرضتها على الناس فرضاً بقوتها إلى مجموعة القوانين من شانها أن تبلور سلطانها من جهة وأن تقدم للناس ما يرحبون به من أمن ونظام من جهة أخرى وهى تعترف بحقوق الرغبة إعترافاً تستميلها به إلى قبول القانون ومناصرة الدولة.

وقد تطورت الدولة عبر العصور الحضارية المختلفة فقد بدأت لاهوتية ثيولوجية حين سيطر الكاهن بإدعائه الإتصال بالسماء ومن ثم إستطاعة تفسير الظواهر الطبيعية واضفاء الطمأنينة على البدائى الخائف منها وتطورت بعد ذلك الدولة لتصبح نمطاً قريباً من ذلك حيث يرأسها الملك الذى يضفى الألوهية على نفسه كما كان الحال فى مصر القديمة وتصبح الدولة مدينة فى العصر اليونانى لتتطور إلى العالمية فى العصر الرومانى وكانت وظيفتها كما كان فلاسفة اليونان يدعون تحقيق الصالح العام والمحافظة على أمن البلاد وحمايتها ضد العدو الخارجى، وسيطرت فكرة الدولة العالمية ببعض التغيير فى المضمون على العصور الوسطى، وفى مطلع العصر الحديث نجد الدولة الإدارية التى اقتصرت وظيفتها على التنظيم القانونى والتشريعى إلا أن مهمتها تتغير فى أعقاب الثورة الصناعية لكى تصبح دولة الرعاية الاجتماعية أو الرخاء الاجتماعى ولكى تصبح مسئولة عن تحقيق واشباع حاجات ومطالب الوحدات البشرية التى تتواجد فى إقليمها الجغرافى، وبذلك نستطيع أن نقول أن الحكومة أصبحت جهاز إدارة واقتصاد أكثر منها

إدارة ودفاع وقد اختلف علمـاء الاجتمـاع فى تطـور الدولـة علـى هـذا النحـو فذهب المفكر البريطانى بلجـوب إلـى أن الحكومـة تمـر بمراحـل ثـلاث تقـابل مراحل التطور الاجتماعى وهى:

١- عصر تثبيت العرف حيث لم تكن الحكومة قد نشأت فعلاً.

٢- عصـر الصـراع بين جماعـات ذات أعـراف وتقـاليد متباينـة واخضـاع بعضها للأخرين وهو بدء ظهور الدولة.

٣- عصر النقاش والتصالح والتوفيق الذى هـو صـور التقدم السياسـى إلا أن سبنسر يقول أن مراحل نمو الحكومات تنحصر فى:

١- المرحلة القبلية حيث القبائل عصبات ولا وجود للحكومة.

٢- مرحلة الغزو العسكرى والإخضاع وانتظام الدول حيل قادة أقوياء وملوك وراثيين.

٣- العصر الصناعى الذى يحل فيه النشاط الاقتصادى محل العسكرى.

ويشـبه هـذا التقسـيم تقسـيم جـد نجـز لمراحـل نمـو الدولـة إلـى دينيةعسكرية فقانونية حرة فاقتصادية أخلاقية، وكذلـك تقسـيم همهـاوس إلـى: قرابة فسلطة فمواطنة.

وقد انتقدت نظريات المراحل الرأسية التطورية هذه أخيراً على أساس عدم حتمية مرور كل دولة بهذه المراحل ولوجود دول مختلفـة اليـوم فـى كـل هذه المراحل وسادت فكرة النمـو التدريجى للدولـة مـن البسـيط إلـى المركـب كتلـك النظريـة التـى ترجـع أصـول الدولـة إلـى التطــور العــائلى أو التطــور الطبيعى.

وتدور أغلب النظريات بعد ذلك كما يقول الدكتور كمال دسوقى حـول فكرة النضال كأصل للدولة فالصراع هو التفسير التاريخى منذ مفكرى اليونان والرومـان وعنـد ابـن خلـدون الـذى وجــد فــى غــزو الجماعــات الرعويــة،

ومكيافيللي ... رأى في فن الحرب وقال بأن الدولة التي تعيش لابد لها أن تستمر في التوسع عن طريق الغزو ومثل هذا الإيطالى بودان الفرنسى وهوبز وهيوم الإنجليزيان وأن تحدث أولهما من نظرية العقد الاجتماعي والثانى عن فكرة الوسائل السلمية التى تلى الغزو وكذلك ماركس الذى أكد أن الدولة خلقتها الطبقات الاقتصادية المسيطرة.

العامل الفنى:

يرتبط الفن بالحضارة إرتباطاً وثيقاً إذ أنه وظيفة هامة وهى أنه يعمل على استمرار الحضارة ففنون الثقافات القديمة من هندسة وعمارة وأدوات زينة وأدب، هى وحدها التى تعطينا احساساً بوجود الماضى فى الحاضر ونحن نرجع دائماً إلى الفن حتى نستطيع أن نقيم صفات الحضارة التى كان هذا الفن جزءاً منها وعن طريق الفن نستطيع أن نفهم كثيراً من أساليب السلوك.

والفن عامل أساسى من عوامل الإتصال بين أفراد المجتمع الذين ينتمون لثقافة واحدة ذلك لأنه يعبر عن الطقوس والعادات والتقاليد التى تربط الناس - بعضهم ببعض، فإذا نظرنا مثلاً إلى الفن المصرى القديم، وجدناه يعبر أحسن تعبير عن حياة المصريين القدماء فى معاملاتهم المختلفة وأنماط سلوكهم المتعددة بل إنه ليتعدى هذا إلى أن يعبر عن الحياة والموت وكل دارس للحضارة المصرية القديمة لابد وأن يكون دارساً لفنها.

والفن إذ يعبر عن ما هو مشترك من عادات الثقافة وتقاليدها مما نعتز به إنما يعتبر وسيلة هامة من وسائل تسهيل الإتصال الفكرى والاجتماعى بين الأفراد والجماعات، وهو يتعدى هذا النوع من الإتصال إلى الإتصال بين الشعوب بعضها ببعض فالفن هو اللغة التى يتكلمها الناس جميعاً والتى يفهمها

الناس جميعا، ولذلك فهو يعبر الحدود الإقليمية ويتخطى التعصب ليوحد بين الجنس البشرى كله، وفى ذلك يقول هوك فى كتابه عن جون ديوى أن أنواع الإنعزال والفجوات والحدود بين الأفراد تذيبها جميعاً حرارة الإستمتاع المشترك بفن واحد يؤدى إلى إتصال أكثر حرية وأكثر سهولة فالفن هو بحق وسيلة عالية من وسائل التفاهم بين الأفراد وبين الشعوب فالأختلافات بين الإنجليزى والفرنسى والألمانى تخلق حواجز سرعان ما تزول إذا ما تكلم الفن.

ولقد فطنت الدول المتقدمة إلى وظيفة الفن فى الثقافة والمجتمع فأخذت توليه من عنايتها الشئ الكثير وأخذت تعمل على تقدمه وتطوره فى الناحيتين الإنتاجية والاستهلاكية، فإرتفاع مستوى الأفراد عن طريق الفن هو إرتفاع لمستواهم الجمالى وهو إرتفاع لمستوى المجتمع أيضاً وقد أخذت هذه الدول المتقدمة تخطط لجميع نواحى حياتها ومن بينها الفن فلا تستطيع أية دولة تؤمن بالتخطيط فى الوقت الحاضر أن تنسى الفن فى خطتها العامة والمجتمع الحر هو الذى يهيئ الظروف المناسبة حتى يستطيع أفراده أن يكونوا أحراراً فى القيام بعمليات الإنتاج الفنى وأن تكون لديهم القدرات اللازمة للتمتع بمنتج هذا العمل الفنى.

إن الفن عامل أساسى من عوامل التغير إذ أنه ينتشر بين الناس لما له من قدر مشترك من العادات والتقاليد، ولما يعبر عنه من قدر مشترك من الإنفعال والصراع. ولذلك فهو ينتشر إنتشاراً لا شعورياً فى المجتمع فيؤثر فى الأفراد أكثر مما تؤثر الأساليب الاجتماعية الأخرى ولعلنا نتذكر الإنتاج الأدبى والفنى بصفة عامة فيما قبل الثورة الفرنسية وفى أثنائها لندلل أولاً على هذا القدر المشترك وثانياً على التعبير المشترك وثالثاً على التأثير اللاشعورى.

والإنتاج الفنى والأدبى يمثل تعبيراً صادقاً إلى حد كبير عن مشاعر الناس وعواطفهم واندفاعهم للإستمتاع بالحرية والكرامة، ولعل الأناشيد التى ظهرت أمام العدوان الثلاثى على مصر عام ١٩٥٦ كانت وسيلة من وسيلة نقل المشاعر بين أفراد المجتمع المصرى واتصالهم جميعاً من الناحية العاطفية فى سبيل هدف واحد.

ولقد قامت محاولات كثيرة لتفسير طبيعة الفن الجوهرية والخاصية التى يميز بها الفن عن كل مظاهر النشاط الإنسانى الأخرى، إلا أن هذه المحاولات أعوزها الوضوح وكانت إما قاصرة عن تغطية جميع أبعاد المجال أو قادرة على التوسع بحيث تشمل أوجه النشاط غير الفنية وثمة عدد من الكتاب فى فلسفة الجمال فمن أفلاطون وشيلر إلى لانج قاموا بتعريف الخاصية غير النفعية وغير المادية للفن، ففسروه بأنه نوع من اللعب، وهى النظرية التى لايمكن التوفيق بينها وبين الفكرة المجمع عليها الآن، والتى تذهب إلى أن الخوف الوهمى من قوى الطبيعة المجهولة هو أحد الينابيع الرئيسية فى الإبداع الفنى لدى الإنسان البدائى، الذى يحاول بمنتجاته الفنية أن يهدأ من روع القوة الغامضة التى تناسبه العداء، أو أن يخلق رموزاً للثبات والأستقرار يركن إليها فى عالمه الذى يدعوا إلى الحيرة والإرتباك.

وعلى كل حال فهناك تعريف للفن لايخلو من بعض التضليل ولو أنه يشيع بين الناس حيث لايزال عالقاً فى كثير من الأذهان، وهو أن الفن هو الطبيعة. ولقد أقترب تولستوى من الحقيقة فى تأكيده على الدافع الوجدانى من حيث انه لاغناء عنه لكل نوع من أنواع التعبير الفنى.

العامل الدينى:

ليس الدين فى الواقع إلا صلة بين الإنسان وربه وتنظيم لعلاقة الإنسان بزملائه من بنى البشر، وهو فى جوهره معيار للسلوك الاجتماعى لأن الجانب الاجتماعى للدين أشد ما يكون وضوحاً فى السلوك البشرى إذ تملى الديانات شعائر معينة ينبغى أن نقوم بها، وكما تشرع العبادات تشرع للمعاملات بين الناس وتفصل بين الخير والشر والحلال وبالوعد والوعيد يضمن الدين مراعاة الأخلاق الفاضلة فى كل ما يتصل بالدين والدنيا.

ويذهب الكثيرون وهم يحاولون التعريف إلى أن الدين ليس سوى إصطلاح من العسير تحديده تحديداً دقيقاً لتباين تأويله لدى كل من البدائيين وأصحاب الديانات السماوية ولاختلاف طبيعته من شخص لأخر ولا تناله بأعمق العواطف والمعتقدات التى تدفع الإنسان نحو الكمال ويشتمل الدين على الدوافع التى تحكم سلوك الإنسان بدائياً كان أم ـ متحضراً، ويختلف تصور ماهية الدين لدى الأفراد بل لدى الفرد الواحد فى مراحل حياته المختلفة، وتخضع علاقات الإنسان للطبيعة وما وراء الطبيعة، لاعتبارات دينية ويصبح الدين عاملاً هاماً فى حياة الإنسان عندما يشعر بقوة عليا يخضع لها، وتؤثر فى وجدانه وأفكاره وآرائه وأحكامه وسلوكه وأعماله وترتبط قيم الإنسان كلها بالدين وتعتمد أفكاره، عن الصدق والحق على الدين، وتصبح المشكلات الدينية والأراء المتصلة بها على علاقة وثيقة بحياة الفرد وشعوره وضميره.

وفى الوقت الذى يتفق فيه المفكرون على أن الدين شأنه شان النظم الاجتماعية الأخرى المؤثرة فى الحضارة ينشأ الإستجابة لحاجات معينة يشعر بها الإنسان، فإن هناك إختلافاً كبيراً بينهم فيما يتعلق بنظريات أصل الأديان، إذ توجد نظرية الخوف التى تجعل التدين ظاهرة اجتماعية نفسية وأن خشية

المجهول هى التى هدت الإنسان إلى الدين وهى نظرية قديمة ذهب إليها اليونان والرومان القدماء وتحدث عنها هيوم فى القرن الثامن عشر فى كتابه " التاريخ الطبيعى للدين" وكذلك العالم الألمانى ماكس ميلر وعالم الاجتماع جدنجز.

ولم يكن الخوف وحده كشعور إنسانى هو الذى أدى إلى خلق العقيدة الدينية فقد أعتملت عدة مشاعر أخرى كان منها بالإضافة إلى الخوف الذى تمثل أظهر ما يمكن فى الخوف من الموت كان منها الدهشة لما ينتج من الحوادث التى تأتى مصادفة أو الأحداث التى ليس فى مقدور ـ الإنسان فهمها، ومنها كذلك الأمل فى معونة الآلهة والشكر على ما يصيب الانسان من حظ سعيد.

ثم هناك النظرية الحيوية التى نادى بها كونت وتابعه سبنسر وخلاصتها أن الإنسان البدائى يميل إلى أن يضفى على الظواهر الطبيعية حياة وأن ينسب لها شخصيات حتى تصبح قوة روحية غنية تنشأ معها علاقات تشبه العلاقات القائمة بين الكائنات الإنسانية.

ويقبل الأنثربولوجيون عموماً فكرتى القوة الروحية والقوة غير الشخصية أو الخارقة للطبيعة كأساسين لكل الأديان، وعلى كل حال فهناك صعوبات جمة إزاء تلك القضية إذ أنها عولجت من وجهات نظر مختلفة ولا يسلم الباحثون بالنمو المطرد للدين فى التاريخ لأن لكل دين خصائصه، ومع هذا فإن تاريخ الأديان يكشف عن وجود شبه بين الأديان المختلفة وكذلك بين نشأتها فالبدائى فى العصر الحديث يدلنا على الحالة الدينية التى كان عليها البدائيون أجداد المعاصرين، وهناك النظريات المتصلة بتاريخ الأديان هى

تقوم على مجرد أفتراضات أكثر من قيامها على علاقات واضحة بين السبب والمسبب.

وقد ذهب روبرتسون سمث فى كتابه "ديانة الساميين" إلى أن الديانات القديمة قوامها أساساً النظم والمزاولات، أى الطقوس والأحتفالات، وأن العقائد والمذاهب هى ثمرة لها، وقد أتخذت هذه النظرية أساساً لما اعقبها من بحوث فى الدين وأفادت فى صياغة النظريات الاجتماعية التى أبرزها دوركايم وهو يركز فى بحثه عن الدين على تحليل نظامه ففى كتابه عن "الصور الأولية للحياة الدينية" أذكر دوركايم دعوى أن الدين ينطوى بالضرورة على أعتقاد فى آلهة أو كائنات روحية، وأرجع بدياته إلى فاعليات الطقوس والأحتفالات على أنها أكثر صور الدين الأولية، أما أصل نشأة هذه الفاعليات بدورها فيفسره دور كايم بالرجوع إلى طبيعة الدين ومعناه عند البدائيين قائلاً أنهم يشعرون بحالة أضطرارية للتهرب من الروتين اليومى وثقل ورتابة الحياة اليومية فهم من وقت إلى آخر يتجمعون لمناسبات تتجلى فيها مشاعرهم وتتضح فيها عواطفهم.

مع أن نظرية دوركايم تعد تفسيراً اجتماعياً خالصاً للدين - على طريقته فى "قواعد المنهج الاجتماعى" الذى لاتفسر الظاهرة الاجتماعية إلا بظاهرة من نوعها - ورغم اعتقاد البعض أن هذا أصدق تفسير وانه يلقى ضوءاً جديداً على الدين لايمكن لدراسة لاحقة ان تتجاهله، فقد انتقدها البعض الآخر فى أنها تجعل التصورات الجمعية أو العقل الجمعى الأصلى الوحيد للدين، وهو شئ مبهم تماماً لايعطى تفسيراً مرضياً طالما هو ذاته فى حاجة إلى توضيح.

وإذا ما رجعنا مرة أخرى لأصول الفكر الديني لوجدنا البعض يرجعونها كما سبق أن أشرنا إلى عبادة المسحورات بينما يعتقد آخرون أنها كانت الأعتقاد فى الأشباح، وتقول فئة ثالثة بأنها تعدد الآلهة، بينما تقول جماعة رابعة أن الدين الأول كان يقوم يقوم على وحدة الوجود أو الربوبية (الإيمان باله واحد مع عدم الإنتقاء الإيمان بغيره) أو التوحيد، ويذهب غيرهم - طبقاً للمبدأ القائل بالتصور من البسيط إلى المركب - إلى أن الدين بدأ بعبادة الإنسان للموجودات الطبيعية أولاً ثم فرق بينها وبين أرواحها، وأخذ يخلع على الأرواح سلطاناً يمكنها من تدبير الكون ويسبغ عليها كما قلنا صفات تشبه صفات الإنسان وتدخل ضمن هذه المرحلة عبادة الأسلاف والأجداد، أما تعدد الآلهة فيرتبط إرتباطاً وثيقاً بعبادة الطبيعة، وفيه عبد الإنسان المظاهر الطبيعية وشبهها بالإنسان إلى حد كبير فحاول التشفع لديها والتأثير عليها، كما يتشفع الإنسان لإنسان آخر.

ويعتبر التوحيد أسمى المراحل عند القائلين بالتحليل التاريخى للدين ويبدو التوحيد واضحاً فى الأديان السماوية الثلاثة الكبرى اليهودية والمسيحية والإسلام، ولاتعتمد هذه الآراء التطورية فى الدين على بحث علمى، وإنما هى مجرد فرض يمكن ان يبرهن للانسان على عكس ما يذهب إليه، ولذلك وضعت تعاريف متعددة للأديان درس كل منها الدين من زاوية مختلفة خاصة فى مظاهر ما التاريخية والاجتماعية، وأتت هذه الدراسات ثماراً طيبة حينما حاول إتباع وليم جيمس أن يدرسوا العاطفة الدينية دراسة سيكولوجية، والدين فى الفلسفة يعتبر من نظريات الحقيقة التى تتعلق بالكائن الأعلى وعلاقته بالإنسان وبالصلة الأولى للوجود وغايته.

والدين هو الذى يجعل للحياة معنى، فالموت يواجه كل إنسان والدين هو الذى يعمل على تهيئته بمصيره، وهو الذى يمنح الفرد الطمأنينه والعزاء

فى حياته إذا ما طغت عليه القوة الأخرى فى مجتمعه، والدين هو الذى يضع الأساس للأخلاق وحقاً أن الكثير من الأعراف والقواعد الأخلاقية تتفق مع الأديان، إلا أن الدين جاء بجزاء أعطى السلوك الأخلاقى قوة ومتعة، فالعادات الخلقية دعمها إلى جانب ضغط الجماعة الجزاء الدينى الذى قد يكون هو ذاته فى ضمير الجماعة وهى تزوال ضغوطها، إذ أن الأعتداءات على الأخلاق هى أعتداءات فى نفس الوقت على النظام الدينى السماوى، والخطأ بذلك يتحول إلى خطيئة، والدين هو الذى يشكل حياة الفرد منذ ولادته وكذلك المجتمع ومن ثم يصبح الدين العامل القوى الحاسم فى التشكيل الحضارى للأمة.

العامل العلمى:

يقول أحد المفكرين أنه من العبث أن يطيل المرء فى التساؤل عن المكان الزمان اللذين بدأ فيهما العلم، فمن الثابت أن الرسوم فى كهوف ما قبل التاريخ لاتصور النباتات والحيوانات وأعمال الإنسان بصدق وأمانة فحسب بل تصور كذلك الظواهر الطبيعية مثل الكواكب والنجوم التى راقبها الإنسان البدائى، ولقد عثر علماء الآثار على حصى منقوش عليها ما يمكن أن يكون نوعاً ما من الكتابة البدائية والأرقام وإن كنا لانستطيع قراءتها، ونحن لانملك إلا أن نستخلص من الآثار التى ترجع إلى قرون عديدة بعد ظهور الإنسان على الأرض أن الإنسان بدأ تسجيل بعض الظواهر الطبيعية فى تاريخ مبكر جداً. إلا أن هربرت سبنسر يرى أن العلم كالأدب بدأ بالكهنة، وتبدأ أصوله من المشاهدات الفلكية التى كانت تحدد مواقيت المحافل الدينية، ثم حفظ فى المعابد ونقل عبر الأجيال باعتبار هجزءاً من التراث الدينى، ويجوز أن يكون العلم شأنه شأن المدينة بصفة عامة، فقد يكون بدأ مع الزراعة ولسنا نستطيع الحزم برأى فى هذا، لأن البدايات لا تمكننا من معرفتها، سواء فى العلم أو فى غيره، وكل ما نستطيعه هو التخمين أو الظن.

وعموماً فلدينا من دراسات علماء الأجناس البشرية التى تصف قبائل بدائية ما زالت تعيش فى العالم الحديث فى بعض أركان الأرض البعيدة، فكرة بسيطة عن عمل العقل البدائى إلا أنه من الضرورى أن نحذر مقدماً من الثقة بمثل هذه الشواهد لأنه ثبت فيما بعد ان هذه القبائل مجتمعات منحلة أكثر منها مجتمعات بدائية، والأمر المؤكد الوحيد هو أن النتائج المستخلصة عن هذه الملاحظات للظواهر الطبيعية تكون جزءاً لاينقسم من تصور هؤلاء البدائيون للعالم، فهى جزء لايتجزأ من المعتقدات الدينية والفلسفية السائدة للقبيلة وليست مجالاً منفصلاً عن الفكر، والإنسان البدائى فى صورة عامة لايصوغ شيئاً من قوانين علم الطبيعة ويكتفى بممارستها من الوجهة العملية، فلئن لم يكن فى مقدوره أن يقيس مسار المقذوف فى الفضاء إلا أنه يستطيع أن يصوب سهامه نحو الهدف فلا يخطئ، ولئن لم يكن لديه رموز كيميائية، إلا أنه يستطيع أن يميز بلمحة سريعة أى النباتات سامه وأيها طعام، بل يستطيع أن يستخدم الأعشاب إستخداماً دقيقاً فى شفاء أمراض البدن.

وتتضح لنا حقيقة الدور الذى لعبته المشاهدات والبيانات العلمية فى الحضارات المبكرة إبتداء من الألف الرابعة قبل الميلاد حين أخترقت الكتابة فى الشرق الأدنى فى بلاد ما بين النهرين وأنتشرت إلى مصر بعد ذلك بقرون قليلة، وتحكى أوراق البردى الخطوات الأولى للعلماء المبكرين، ولقد ظهر بالتدريج وعلى مر العصور المزيد من النصوص خصوصاً ما كان منها ذا طبيعة رياضية أو فلكية.

ولابد لنا كى نفهم ما فعله هؤلاء العلماء، أن نتذكر كيف يعمل رجل العلم الحديث فعندما يدرك هذا العالم مشكلة من المشاكل ويقرر ما إذا كان هدفه يصوغ القاعدة العامة التى تحكم ظاهرة ما أو أن يغوص إلى أعماقها فإنه يجمع المعلومات والبيانات الخاصة بها ويصوغ بعد هذا نظرية للعمل

يستخلص منها استنتاجات ليضعها موضع الأختبار عن طريق المحاولة والتجربة، ويقبل العالم استناداً نتائج هذه التجارب نظرية العمل أو بغيرها، أو حتى يهملها تماماً، ويؤكد العلماء الآخرون فى الأدلة ويستخدمونها فى دراستهم، ولم يصل علماء ما قبل العصر القديم إطلاقاً فى حدود علمنا ـ إلى حد إجراء التجارب وإن كان هناك عدد قليل جداً من حالات التجارب ترجع إلى عصر ما قبل ظهور العصر القديم.

ويبدو أن الكتابة قد أخترعت بهدف المحافظة على سجلات العلم ولتسجيل الحبوب والماشية وما عداها مما يسلم إلى المخازن أو ما يوزع، ونجد فى تاريخ مبكر قوائم بالنباتات والحيوانات والأحجار والنجوم مرتبة فى الأشياء التى تبدو مترابطة، وهذه الدراسات لأسماء الأعلام التى وجدت فى كل بلاد حضارات ما بين النهرين ومصر هى المحاولات الأولى لتصنيف الأشياء الطبيعية التى أعتنى الإنسان بمراقبتها وأساس التصنيف هو تسجيل خواصها، وجمع كل الأشياء والكائنات الحية التى تتفق فى بعض الخواص التى تبدو بالتالى مرتبة بطريقة ما مع بعضها وكان العلم القديم كما نجده فى الوثائق الرياضية والفلكية يلقن بواسطة الكهنة والكتبة فى مدارس المعابد، وهى المدارس الوحيدة التى كانت متاحة آنذاك لأولئك الذين لم يصبحوا كهنة محترفين بعد بل كانوا يحتلون مناصب فى الجيش والحكومة ولم يكن العلم موضوعاً قائماً بذاته، بل كان يتكون من عدد من القواعد الحسابية وطرق الحساب المستخدمة فى التجارة والتبادل والهندسة والضرائب أو التنبؤ بالظواهر الفلكية وتحديد التقويم أو الأعياد الدينية، ولم يكن العلم إذ جاز لنا أن نسميه ذلك سوى جزءاً من الحكمة الدينية والفلسفية ـ كما أشرنا ـ ولم يكن يبنى صورة للعالم خاصة به ترتكز فقط على مشاهدات الظواهر الطبيعية وعلى بعض قوانين الطبيعة المفترضة أو المقررة، فلقد كان هذا مفهوماً

غريباً تماماً عن حضارة العصر قبل القديم إذ كان عالم الحواس لايزال يكـون جزءاً من العالم كما خافته الألهة فى البداية.

تلك هى الأصول الحضارية الأولى للعلم الـذى تطـور بعد ذلك لكـى يصبـح أحـد المقومـات الأساسية للإنتشـار الحضـارى فـى العـالم وممـا هـو معروف أن العلم وحده شئ مجرد ولابد وأن يأخذ طريقـه إلـى التطبيـق حتـى يمكن الأستفادة منه وحتى يحدث الأثر المرجو والعلم إذا ما أتخذ ذلك الطريق اصبح تكنولوجياً وهى بحق الظاهرة الأعم فـى حضـارات العصـور الحديثـة، وهذا يبرز تساؤل عمـا إذا كـان للتكنولوجيـا نصيـب فـى الحضـارات القديمـة وعما إذا كان إنسان تلك الحضارات أخذ بشئ منها أم لا؟

فى الحقيقة أن الإنسان لـم يقتصـر علـى أكتشـافاته الكثيرة للحيوانـات والنباتات والأحجار المفيدة او المواد الأخرى التى كانت متاحة فى الطبيعة بل شحذ ذهنه أيضاً عن طريق مشاهدة سماتها وضواحيهـا وإستخدمها مـع القـوة المتاحة فى الطبيعة لإنتاج أشياء وسلع من أختراعه ونحن لانكاد نستطيع تتبع هذه المحاولة للإكتشافات والأختراعات من البقايا التى اخرجهـا علمـاء الآثـار لأن بقايا الإنسان ومتعلقاته فى أجزاوه المختلفة من العالم لعديد مـن الظـروف المناخية المختلفة حتى أن ما لدينـا منهـا اليـوم لايمثـل إلا بقايـا ضئيلـة لبضـع لحظات قليلة من قصة إستمرت قروناً عديدة ومن ثم فتظل معرفتنا بإنسان مـا قبل التاريخ جزئيـة بأننـا مقيـدون أيضـاً بإفتقارنـا إلـى أى دليـل مكتـوب يمثـل أفكاره ومعتقداته ومنجزاته وأحلامه.

ويجب مع ذلك ألا يقودنا هذا إلى التقليل من قيمة قدراته الفنيـة فنحـن نعرف أن الإنسان فى العصر الحجرى القديم بـدأ يشـكل الأدوات مـن حجـارة مثل حجر الصوان، ولقد صنع الإنسـان الأول الآلات مثـل الفـأس ولقـد مكنـه

هذا من تعبيد مساحة فى الغابة الكثيفة ومن البدء فى حرفة التجارة، ولقد أنتج أنواعاً مختلفة من السكاكين والمناشير مما مكنه من الرعى والقنص وصيد الأسماك، وصنع الخشب والعاج ولكن أساليبه فى هذه الحالة إقتصرت على القطع والصقل وبدأ يتجه بفكره إلى إتقان وسائل طعامه فكان طهى وحفظ الطعام لتأمينه ضد تقلبات المناخ وتغير المحاصيل وضد الشتاء البارد غير المنتج.

وعلمته الحاجة للمأوى المناسب حرفاً جديدة فلم يقتصر على الحياة فى الكهوف والمآوى الطبيعية وإنما بدأ يبنى لنفسه أكواخاً من الخشب ثم بنى مساكن معقدة تحميه حر الجو وبرودته وهكذا يمكن أن نكون مطمأنين أنه صار على نفس الوتيرة فى جميع انشطة الحياة والحقيقة أنه بحلول عصر التاريخ كان الإنسان قد أتقن العمليات الأساسية فى كثير من المجالات وما كان التاريخ اللاحق لهذه الفنون إلا ميكنة لهذه العمليات التى كانت تؤدى أصلاً باليد المجردة.

وفى الحقيقة فإن علم اليوم ليس سوى نسيجاً كثيفاً من خيوط حضارية لاعدد لها، وهى خطوط طويلة تبدأ كما قلنا من سنين تعد بالآلاف فى الماضى البعيد ولكل منها قصة كفاح وتاريخ يسجل حرص الكائن البشرى على الوصول بالحضارة إلى قدر عال. ويقيناً لابد وأن يحققه طالما كانت هناك إرادة وهناك وسائل وأسباب.

الفصل السابع

نظرية التعاقب الدورى للحضارات

الفصل السابع

نظرية التعاقب الدورى للحضارات[*]

ابن خلدون هو صاحب السبق فى بعض العلوم الإنسانية التى نسبت إليه ريادتها مثل فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع وذلك بالإضافة إلى دراسات حضارية كثيرة منها تلك التى تتعرض لها الآن وهى نظرية التعاقب الدورى للحضارات والتى نقتبسها من الدكتور أحمد صبحى، هذا بالإضافة إلى دراسة أخرى عن المؤرخ العملاق صاحب نظرية التحدى والاستجابة عبر التاريخ البشرى ورأيه فى البعد الحضارى الدينى وهو ارنولد توينبى.

وابن خلدون شخصية اختلفت بصددها الآراء حيث لم يقدره بعض معاصريه والتابعين له بينما أن البعض الآخر أفردوا له كتابات كثيرة فى تأييده والثناء عليه وعلى أية حال فلابد من التعرض لكلا الرأيين وعليه فإن إهمال السابقين له يمكن أن يفسر بأنه نشأ إبان. انحلال الدولة الإسلامية فكان حاله كحال الدولة إبان تدهورها وكما وصف من يحاول النهوض بها بمثابة الوهج الذى يحدث قبل انطفاء الشمعة غير أنه لاعراض السابقين سبباً آخر نرجى ذكره إلى ختام نظريته أما تقدير المحدثين فهذه بعض الآراء فيه: يقول نيكلسون: لم يسبقه أحد إلى اكتشاف الأسباب الخفية للوقائع وإلى عرض الأسباب الخلقية التى تكمن خلف سطح الوقائع أو إلى عرض الأسباب إلى اكتشاف قوانين التقدم والتدهور.

---

[*] هذا الفصل مأخوذ من كتاب د. أحمد محمود صبحى، فى فلسفة التاريخ (الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٥).

وكتب عنه توينبى أنه لم يستلهم أحداً من السابقين ولا يدانيه أحد من معاصريه بل لم يثر قبس الالهام لدى تابعيه مع أنه فى مقدمته للتاريخ العالمى قد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ تعد بلاشك أعظم عمل من نوعه.

وقال عنه جورج سارتون: لم يكن فحسب أعظم مؤرخى العصور الوسطى شامخاً كعملاق بين قبيلة من الأقزام بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ سابقاً مكيافيللى وبودان وفيكو وكونت وكورنو.

ووصفه روبرت فلنت فى كتابه الضخم "تاريخ فلسفة التاريخ" أنه لا العالم الكلاسيكى ولا المسيحى الوسيط قد انجب مثيلاً له فى فلسفة التاريخ، هناك من يتفوق عليه كمؤرخ حتى المؤلفين العرب، أما كباحث نظرى فى التاريخ فليس له مثيل فى أى عصر أو قطر حتى ظهر فيكو بعده بأكثر من ثلاثة قرون لم يكن أفلاطون أو أرسطو أوسان أوغسطين أنداداً له ولا يستحق غيرهم أن يذكر إلى جانبه أنه يثير الإعجاب بأصالته وفطننه بعمقه وشموله لقد كان فريداً ووحيداً بين معاصريه فى فلسفة التاريخ أوغسطين كما كان دانتى فى الشعر وروجر بيكون فى العلم لقد جمع مؤرخو العرب المادة التاريخية ولكنه وحده الذى استخدمها.

ومع هذا التقدير لمقدمته يختلف الباحثون بصددها هل يعد ابن خلدون بهذه المقدمة منشئ علم الاجتماع أم مؤسس فلسفة التاريخ؟ هل هى نظرية فى فلسفة السياسة أم فى التفسير الجغرافى للظواهر الاجتماعية؟ أم أنه قد أسس بهذه المقدمة فلسفة للحضارة؟

ويرجع تنازع هذه المدارس الفكرية حول تصنيف ابن خلدون أنه كان متعدد الجوانب فلم يكن منحازاً إلى واحدة منها بالذات بينما درجت المدارس

الفكرية على النزعة الواحدية كما أنه لم يفسر الظواهر الاجتماعية أو الوقائع التاريخية فى ضوء نظرية معينة دون غيرها بل لجأ إلى التفسيرات الاقتصادية إلى جانب التأويلات السيكولوجية فضلاً من التفسير الجغرافى.

يلزم عن ذلك أن إدراج مقدمته فى فلسفة التاريخ لابد وأن تجد معارضين لقد استند على سبيل المثال الدكتور علي عبد الواحد وافى الذى يعده مؤسس علم الاجتماع فى إنكاره إدراج المقدمة ضمن فلسفة التاريخ إلى أن من يحثوا فى هذا الفرع قد تأثروا بنظريات فلسفية وآراء مسبقة حاولوا أن يخضعوا حقائق التاريخ لهذه النظريات بينما نجد أن أبحاث ابن خلدون هى نتاج الملاحظة واستقراء الحوادث.

والرد على ذلك أنه لما كانت فلسفة التاريخ مزيجاً من الفلسفة والتاريخ وكان منهج الفلسفةجدلياً بينما منهج التاريخ استردادى كان من الطبيعى أن يتفاوت فلاسفة التاريخ قرباً أو بعداً من أحد الطرفين دون الآخر وأبحاث ابن خلدون قد اقتربت من التاريخ ومن ثم اتخذت السمة الواقعية الاستقرائية. وابتعد عن الفلسفة بمفهومها التقليدى فلم تخضع أراؤه لمذهب فلسفى معين.

إن واقعية آرائه لاتعنى خلوها من الفكر الفلسفى أو تعذر استخلاص أراء أو نظريات فلسفية منها حيث أنه فى نظريات فلسفة التاريخ التى تقترب من التاريخ كثيراً ما تكون الأراء الفلسفية بعديه وليست مسبقة وفقاً للمنهج الاستقرائى وعلى أية حال فإن الحتمية التاريخية واضحة فى آرائه وفى الآيات القرآنية التى يختم بها فصوله مثل "سنة الله ولن تجد لسنة اللـه تبديلاً" وكذلك فإن التعاقب الدورى يعد أهم معالم عرضه لتطور الحضارات.

ونتعرض فى هذه الدراسة لجوانب ثلاثة عن ابن خلدون:

الأول: مدى وعيه بتأسيس هذا العلم وتميزه عن العلوم القريبة منه.

الثاني: منهجه فى فلسفة التاريخ.

الثالث: عرض موجز لمذهبه.

كان ابن خلدون على وعى باختلاف هذا العلم عن التاريخ الذى لايزيد عن أخبار الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، لقد تجاوز هذه النظرة إلى باطن الأحداث ليستشف حقيقتها ويكشف عن أسبابها والقوانين التى تحكمها وهو فى كل ذلك ذو نظر دقيق للكائنات ومبادئها وعلم عميق بكيفية الوقائع وأسبابها ولكن ما الذى دفعه إلى أن يتجاوز التاريخ إلى علم جديد؟ اشار ابن خلدون إلى كثرة أغلاط المؤرخين وعدد أسباب ذلك كالتحيز وسرعة التصديق والجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الأحوال فى العمران ومن ثم فانه لكشف هذه الأغلاط لابد من الإلمام بطبائع الأحوال دون حاجة إلى إضاعة الوقت فى استخدام المنهج التاريخى من نقد النص والمصدر.

كذلك كان ابن خلدون على وعى بأن علم لايندرج ضمن الفلسفة بمفهومها التقليدى فليس هو من السياسة المدنية التى هى تدير المدينة كما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة وعليه فليس علمه معيارياً كفلسفة السياسة ولكنه واقعى وهو لم يتناول أحوال الدول فى سكونها أو أستاتيكيتها وإنما فى ديمومتها وديناميكيتها.

أخذ ابن خلدون من الفلسفة نظرتها العقلية التعميمية ومن التاريخ واقعيته والأسترادية فى منهجه ليكون منهجاً وعلماً واحداً يجدب فيه التاريخ

الفلسفة إلى عالم الوقائع حتى لاتحلق فى سماء اليوتوبيات، وتعمق فيه الفلسفة من التاريخ حتى لايصبح مجرد روايات وسرد أخبار.

وإذا كانت آراء ابن خلدون يمكن أن تدرج فى الفلسفة التاريخ فهى لابد خاضعة لمقولاتها:

١- الكلية: ونعنى بها أن تكون الخدمات متعلقة بالتاريخ الحالى وكذلك أن تكون النتائج كلية أما فيما يتعلق بمقدماته فلابن خلدون حصيلة واسعة من المعلومات عن أخبار العرب مشرقهم ومغربهم وعن الامبرطوريات القديمة، حقيقة أن الأسئلة التى يذكرها فى الغالب مستقاة من شعوب المغرب والأندلس، الأمر الذى جعل بعض الباحثين يعدونه قد وقع فى خطأ منهجى حين لم يستقرئ الظواهر إلا عند أمم معينة وفى عصور خاصة أو أن بحثه طوبوغرافى مقصور على مجتمع معين ولم يتعد العرب والبربر فى شمال أفريقية فى عصره.

ولكن ذلك لاينفى اعتبار نظريته فى فلسفة التاريخ للأعتبارين الآتيين:

أ- وحدة الطبيعة الإنسانية وحدة تكمن خلف اختلاف الشعوب وتمايز ألوانها وعاداتها ومن ثم فان النتائج الكلية المستخلصة من مادته المحدودة يمكن أن تنطبق على غيرها من المجتمعات وذلك باستخدام قياس الغائب على الشاهد، على أنه من ناحية أخرى لم يكن غافلاً عن أن أحوال الأمم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال.

ب- مع أن التاريخ عالمى لدى معظم فلاسفة التاريخ فإن أبحاثهم كانت عادة مركزة على مجتمعات معينة، بل يكاد يكون معظم نظريات فلاسفة

التاريخ الأوربيين مقصوراً على الحضارات الغربية (اليونانية الرومانية ثم الحضارة الأوربية الحديثة).

خلاصة القول أن العبرة بالنتائج التى توصل إليها ومدى انطباق قضاياه الكلية التى استخلصها على غير ما درسه من مجتمعات بل إنطباق نظريته العامة فى التعاقب الدورى (بداوة ثم ازدهاراً ثم تدهوراً) على سائر الحضارات.

٢- **التعليل:** يقول ابن خلدون أنا لنشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام وربط الأسباب بالمسببات وإتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض وتكاد العناوين التى جعلها عناوين على الفصول تتخذ طابع القضايا الكلية القائمة على التعليل، وللتعليل فى أراء ابن خلدون عدة خصائص أهمها:

أنه ليس تعليلاً جزئياً لحوادث فردية معتبرة زماناً ومكاناً كما هو الحال فى التاريخ العادى وانما يتجاوز التعليل قيود الزمان ليتخذ طابعاً عاماً قائماً على وحدة الطبيعة البشرية، وهذه أهم خصائص التعليل فى فلسفة التاريخ.

أنه ليس تعليلاً ظاهرياً برانياً كما هو الحال فى العلوم الطبيعية ولكنه تعليل باطنى جوانى كامن خلف أحداث التاريخ الظاهرية وهو ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: وفى باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق.

أن التعليل عند ابن خلدون أقرب إلى تعليل الأصوليين، والواقع أنه إذا كان ابن خلدون قد أفاد من طائفة فى الفكر الإسلامى فهم الأصوليون، انه

يستخدم مصطلحاتهم: قياس الغائب على الشاهد، قياس الأشياء والنظائر، وتعليل النفق والمختلف ما طبقه ابن خلدون على مسار التاريخ يكاد يماثل ما طبقه الأصوليون على قضايا الشرع، هؤلاء مادتهم ما يتعرض له الناس من قضية تقتضى أحكاماً شرعية ومادته هو وقائع التاريخ التى تقتضى تعليلات وأحكاماً كلية.

يتخذ التعليل عند ابن خلدون صفة الضرورة الأمر الذى جعل نظريته تتصف بالحتمية التاريخية، أنه يؤكد دائماً أن ما حدث هو سنة الله فى خلقه، انه على سبيل المثال إذا كانت الدولة فى دور انحطاطها أو هرمها كان ذلك كالهرم فى الإنسان أمر طبيعياً لا يتبدل وأنه حتى إذا تدارك بعض أهل الدول ذلك التدهور بالإصلاح فإن الأمر لن يزيد ومضة المصباح قبل انطفائه توهم أنها اشتعال وهى انطفاء ولكل أجل كتاب.

ولكن إلى جانب خضوع نظرية ابن خلدون لمقولتى فلسفة التاريخ فقد انفردت نظريته بمنهج خاص بها يتلخص فيما يأتى:

١- **الديناميكية**: وهذه ما تجعلنا ندرج نظريته فى فلسفة التاريخ لاعلم الاجتماع، انه مع تسليمه بوحدة الطبيعة الإنسانية وهو ما أشار إليه من سبب لاغلاط المؤرخين حيث الجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الأحوال فى العمران وأنه كان ينبغى لتحاشى هذه الأغلاط العلم بطبائع الموجودات وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال فى المجتمع الإنسانى أنه مع تسليمه بذلك يرى أنه من الغلط الخفى فى التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وأن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو الإختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال.... ومن ثم فإن الدراسة تقتضى الكشف عما بين

المجتمعات من وفاق أو ما بينهما من خلاف وتعليل المتفق منها، والمختلف من أحوال الدول ومبادئ.. ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها.

٢- الديالكتيكية: كيف يشير ابن خلدون إلى وحدة الطبيعة البشرية وتماثل طبائع الأحوال في العمران ثم ينبه إلى إختلاف الأيام والأزمنة وتبدل الأحوال بتبدل الاعصار؟ لا يتسنى تفسير ذلك إلا في ضوء الديالكيتكية على أن ذلك لا يعني إطلاقاً أنه كان لابن خلدون تصور واضح المعالم عن الديالكتيكية كمنهج كما هو الحال لدى هيجل، حتى يطبقه على التاريخ ومساوئه، وإنما يمكن أن نستخلص الديالكتيكية من مسار نظريته.

ان عامل قيام الحضارة هو نفسه عامل تدهورها وفنائها، العصبية أساس قوة القبيلة ولاتكون الرياسة إلا في أهل أقوى عصبية، والعصبية تهدف إلى الملك وهي التي تنقل المجتمع من البداوة إلى التحضر.

ولكن إذا كان صاحب الدولة قد وصل إلى الرياسة بمقتضى العصبية فإن الرياسة لاتستحكم له إلا إذا جدع أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه ومن ثم فانه يدافعهم الأمر ولا يطيب له الملك إلا بالإستغناء عن العصبية التي بها اكتسب المجد. ثمة اذن قضيتان متعارضتان في مسار التاريخ: بالعصبية تتم الرياسة، ولاتطيب الرياسة إلا بالأستغناء عن العصبية أو بتعبير آخر: أهل العصبية عون لصاحب الدولة في قيامها مناوئون لصاحب الدولة في رياسته وثمة مركب لهاتين القضيتين: اتخاذ الموالي والصنائع كبديل عن أهل العصبية ومن ثم تتم حركة التاريخ: بداية تدهور الدولة.

ثمة مثال آخر وهو الترف: انه يزيد الدولة فى أولها قوة إلى قوتها أنه غاية الحضارة والملك، به تتباهى الدول المتحضرة به، وبه تقاس حضارتها وقوتها وبه ترهب الدول المجاورة ولكن الترف هو العلة الأساسية لظروف الخلل فى الدولة،أنه مؤذن بالفساد فإذا حصل الترف اقبلت الدولة على الهرم ومن ثم هناك قضيتان متعارضتان: الترف مظهر الحضارة والترف هادم للحضارة.

الترف غاية العمران والترف مؤذن بنهاية العمران.
الترف يرهب الأمم المجاورة والترف يغرى القبائل وأهل البداوة بالإنقضاض.

وثمة مركب لهاتين القضيتين: حتمية انتقال الحضارة إلى الهرم والأفول.

كل من العصبية والترف يتميز إذن بالتناقض الداخلى فى الدور الذى يقوم به كل منهما فى مسار التاريخ وتتعدد العوامل التى تقوم بما يقوم به كل من العصبية والترف من دور ديالكتيكى إلى حد يمكن اعتبار أن مسار التاريخ لكل حضارة والتعاقب الدورى للحضارات إنما هما وليدا تفاعل العوامل الديالكتيكية المتناقصة بل لايمكن فهم ديناميكية نظرية ابن خلدون منعزلة عن الديالكتيكية التى تحرك باطن أحداث التاريخ وإذا كانت استنتاجاته الكلية تدل على مقدرة فائقة على التعليل والتعميم فإن ديناميكية التاريخ وحركته وفقاً للديالكيتكية إنما تدل على بصيرة نافذة استطاع بها أن يستشف باطن التاريخ والمحرك الفعلى لأحداثه.

وتتعاقب على الدول والحضارات أطوار ثلاثة:

١- **طور البداوة:** كمعيشة البدو فى الصحارى والبربر فى الجبال والتتار فى السهول وهؤلاء جميعاً لايخضعون لقوانين مدنية لاتحكمهم سوى حاجاتهم وعاداتهم.

٢- **طور التحضر:** حيث تأسيس الدولة عقب الغزو والفتح ثم الاستقرار فى المدن.

٣- **طور التدهور:** نتيجة الانغماس فى الترف والنعيم.

ونشير إلى خصائص كل طور والعوامل الديناميكية المؤدية إلى إنتقاله إلى الطور الذى يليه فى شئ من التفصيل.

أولاً: طور البداوة:

يعتبر ابن خلدون هذه المرحلة سابقة على التحضر لأن اجتماع البدو هو من أجل الضرورى من القوت بينما يتعلق أهل الحضر بفنون الملاذ وعوائد الترف والضرورى أقدم من الكمالى.

وتحكم أفراد البدو رابطة العصبية حيث نصرة ذوى الأرحام والأقارب وما يلزم عنها من تعاضد وتناصر وكلما كانت القرابة بين أفراد البدو أكثر أصالة وأشد نقاوة كانت العصبية فيهم أقوى وبالتالى الرياسة فيهم على سائر البطون والقبائل التى تختلط فيها الأنساب، وتحتفظ القبيلة بالسلطة ما احتفظت بعصبيتها ويدعم العصبية عاملان: احترام القبيلة لشيخها ثم حاجتها المستمرة للدفاع والهجوم.

ويشير ابن خلدون إلى أن حياة التقشف تسبغ على البدو أخلاقاً فاضلة كالدفاع عن النفس والنجدة والشهامة والغيرة على الاستقلال وتهدف رابطة العصبية فيهم إلى الملك أى التغلب والحكم بالقهر، فإن كانت هناك بيوتات

متفرقة ـ وعصبيات متعددة فلابد أن تتغلب أقوى عصبية فتلتحم بها سائر العصبيات ثم تطلب الغلبة على القبائل القاصية حتى تستتبعها وتلتحم بها.

ثانياً: طور التحضر وتأسيس الدولة:

ان صادف قوة هذه العصبية الصاعدة مجاورتها لدولة فى دور هرمها انتزعت الأمر منها وصار الملك لها، أما ان صادفت دولة فى طور قوتها إنتظمتها الدولة، غير أنها تستظهر بها على أعدائها فى مقابل مشاركتها فى النعم والخصب حتى تذهب عنهم خشونة البداوة.

ولايؤهل القبيلة للقيام والفتح والتغلب على الأمصار شئ كالأستناد إلى مبدأ دينى أو دعوة سياسية إذ يدفعهم الإيمان بالدين أو المذهب إلى البذل من أجل تحقيق غاياتهم فضلاً عن أنه يذهب التناقض ويزيل الأختلاف فيحصل التعاضد بينما تكون الدولة المغلوبة فى طور هرمها نتيجة فتور الإيمان فى نفوس أهلها ويتخاذلون عن الدفاع حرصاً على الحياة، ويزيدها ضعفاً إن كانت الدولة مؤلفة من شعوب متباينة، ولذا فإن فتح المسلمين للشام والعراق وفارس ومصر مع خضوع هذه الأقاليم لدولتين عظيمتين كان أيسر من فتح شمال أفريقية التى يسكنها بربر لهم عصبية متينة بل لم يستطع الرومان قبل ذلك إخضاعهم ..

على أن الدولة يكون لها عادة نوع من السلطة المعنوية على رعاياها مما يكفل مقاومة الغزاة غير أنه لايعجل بسقوط الدولة شئ كالأسباب الداخلية كفقد ثقة المحكومين بالحكام، وهذا ما فعله الشيعة الإسماعيلية فى مصر قبل دخول الفاطميين، بينما استطاع مقاومة الصليبيين بالرغم من تفكك الدولة الإسلامية وضعف الخلافة.

إن الحاجة الاقتصادية التى تدفع القبيلة إلى الدفاع عن نفسها أولاً ثم إلى الغزو ثانياً هى التى تدفعها حين تستقر إلى أن تحسن وسائل هذا العيش ومن مظاهر ذلك أن تتخذ لها مقراً ثابتاً، ومن ثم فانه بعد تأسيس الدولة تلجأ إلى تشييد المدن، وتأسيس الدولة سابق على تشييد المدن لأنه يحتاج إلى المال والأدوات وقوى عاملة ضخمة لايمكن أن يسخرها إلا الملك[1].

ويتوقف تقدم الحضارة على ثلاثة أشياء: مزايا الأرض ومزايا الحكومة وكثرة السكان، أما الأرض فلأنها مصدر الإنتاج، وما الحضارة إلا ثمرة عمل منظم متواصل للنشاط البشرى لاستثمار الأرض وأما الحكومة فانها يجب أن تكون قوية لحماية السكان وليطمئنوا على ثمار عملهم وعادلة لتشجيعهم على مواصلة نشاطهم والتمتع بثمرته، كريمة لتشجع التجارة وتفرض الضرائب المعقولة ولذا فان ازدهار الحضارة دليل على غنى الحكومة وهو الدليل على ازدهار الحضارة وإذا كانت الحكومة تدعم قيام الحضارة فإن كثرة السكان تخلقها لأن اجتماع عدد من السكان وتنسيق جهودهم وتوزيع العمل بينهم يؤدى إلى ناتج تفوق حاجاتهم فلا يستهلكون إلا

---

[1] قارن بعض الباحثين قول ابن خلدون بمبدأ القهر والقوة بينه وبين مكيافيللى كما ذهب آخرون إلى القول بانعكاس الانتهازية فى سلوكه على نظريته ووجه الشبه بين النظريتين فى واقعيتها هو أنهما مستخلصتان من الواقع السياسى المتماثل المعاصر لهما، غير أن أراء مكيافيللى دعوة صريحة إلى الإنتهازية، إذ أن الأنبياء غير المسلمين يهزمون بينما العكس لدى ابن خلدون إذ فى آرائه دعوة أخلاقية، فالملك عنده لايتم إلا بخصال الخير، والملك خلافة الله فى الأرض لتنفيذ أحكامه فى خلقه وعبادته وهذه تكون بالخير ومراعاة الصالح وليس ذلك إنتقالاً من الواقع إلى ما ينبغى أن تكون لأنه يؤكد أن من عوامل إنقراض الملك إرتكاب الحكام للمذمومات وانتحال الرذائل وأن ذلك ليس تشريعاً يقرر وإنما واقع واستقرئ ذلك وتتبعه فى الأمم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسمناه ص: ٦١٤-٦١٥ المقدمة.

جزءاً يسيراً ويزيد الباقي عن حاجاتهم يستثمرونه في الترف ومظاهر التحضر والترف يزيد الدول فى أولها قوة إلى قوتها ذلك أنه إذا حصل الملك والترف كثر التناسل فتقوى العصبية.

ومن مظاهر تحضر الدولة الاستكثار من الموالى والصنائع، أنهم من لوازم الترف كما يستظهر بهم صاحب الأمر فيدفع عنه أهل عصبته.

وتعبر الدولة عن قوتها وتحضرها بالآثار، وعلى قدر قوتها تكون آثارها، فمبانى الدولة وهياكلها العظيمة إنما تكون على نسبة قوة الدولة لأن ذلك لايكون إلا بكثرة العمال واجتماع الأيدى على العمل.

ثالثاً: طور التدهور:

إن عوامل تحضر الدولة هى ذاتها عوامل تدهورها ذلك أن الحضارة وإن كانت غاية العمران فهى فى الوقت نفسه مؤذنة بنهاية عمره.

وأول هذه العوامل هى العصبية التى بها تتم الرياسة والملك، ولكن صاحب الرياسة يطلب بطبعه الإنفراد بالملك والمجد، فالطبيعة الحيوانية تدفعه إلى الكبر والأنفه فيأنف من أن يشاركه أهل عصبته فيدفعهم عن ملكه ويأخذهم بالقتل والإهانة وسلب النعمة حتى يصبحوا بعض أعدائه وطبيعة التأله فى الملوك تدفعه إلى الإستئثار، إذ لاتكون الرياسة بالانفراد فيجدع أنوف عشيرته وذوى قرباه لينفرد بالملك والمجد لأنه كان يدافع الأجانب وكان ظهراؤه على ذلك أهل العصبية أجمعهم، أما حين الأنفراد بالملك فهو يدافع الأقارب مستعيناً بالأباعد فيركب صعباً من الأمر.. انه أمر فى طبائع البشر لابد منه فى كل الملوك.

وإذا استظهر الملك على أهل عصابته بالموالى والصنائع فإن هؤلاء بدورهم من عوامل ضعف الدولة، لأنه قد تشتت عصابته التى بها كان ملكه ففشلت ديحهم، ولحاجة الملك إلى أن يخص مواليه الذين دافعوا عنه أهل عصابته بالتكرمة والإيثار فيقلدهم جليل الأعمال كالوزارة والقيادة والجباية، ولكن هذه البطانة من موالى النعمة وصنائع الإحسان ليست من قوة الشكيمة ما لعشيرته التى بها أسس ملكه، انه إذا ذهب الأصل وهم عشيرته لم يستقل الفرع من الصنائع والموالى بالرسوخ، فيصير ذلك وهنا فى الدولة لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها فضلاً عن انعدام صلة الرحم بينه وبينهم، بل يتجاسر عليه أهل بطانته فتتزعزع الحامية بالأطراف والثغور مما يغرى الخوارج عليها سواء من أعدائه أو من أهل عشيرته الذين أثار عدائهم حال انفراده بالملك.

على أن العامل الحاسم فى ضعف الدولة هو الترف، انه إذا كان قد زاد من قوة الدولة فى أولها فانه أشد العوامل أثراً فى ضعفها وانهيارها، ويفسر ابن خلدون ذلك بأسباب اقتصادية وأخلاقية ونفسية.

أما العامل الاقتصادى فإن طبيعة الملك تقتضى الترف حيث النزوع إلى رقة الأحوال فى المطعم والملبس والفرش والآنية، وحيث تشييد المبانى الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة والهياكل المرتفعة وحيث أجازة الوفود من أشراف الأمم ووجود القبائل مع التوسعة فى العطايا على الصنائع والموالى، وأدرار الأرزاق على الجند، ويزيد الانغماس فى الترف والنعيم لا من جانب السلطان وبطانته فحسب بل من جانب الرعية أيضاً إذ الناس على دين ملوكهم، حتى يصل الأمر إلى أن الجباية لاتفى بخراج الدولة فتتدرج الزيادة فى الجباية بمقدار تدرج عادات الدولة فى الترف وكثرة الحاجات والأنفاق وقد استحدث صاحب الدولة أنواعاً من الجبايةيضربها على البياعات

ليفى الدخل بالخراج حتى تثقل المغارم على الرعايا وتكسد الأسواق وذلك أن الجباية مقدار معلوم لاتزيد ولاتنقص فإذا زادت، فإن مقدارها بعد الزيادة محدود، وإلا أنقبض كثير من الأيدى عن الاعمار لذهاب الأمل فى النفوس بقلة النفع، ولا يزال الاعمار فى نقص والترف فى ازدياد حتى ينتقص العمران ويعود وبال ذلك على الدولة.

ومن ناحية أخرى يتجاسر الجند على الدولة ويلجأ السلطان إلى مداراتهم ومداواتهم بالعطايا وكثرة الإنفاق وإذ لاتفى الضرائب بذلك فقد تسول للسلطان نفسه إلى جمع المال من أملاك الرعايا من تجارة أو نقد بشبهة أو بغير شبهة، وقد يلجأ إلى مشاركة الفلاحين والتجار فى شراء الحيوان والبضائع ولايجرؤ أحد على مناقشة السلطان فى الشراء، فيبيع البائع بضاعته بثمن بخس مما يؤدى إلى كساد الأسواق وقعود الفلاحين والتجار عن استثمار أموالهم فتقل الأرباح أو قد يتفرقون طلباً للرزق أو قد يتوقع بعض الحاشية وقوع الأحداث فينزعوا إلى الفرار آخذين ما تحت أيديهم من أموال وان كان الخلاص من ربقة السلطان عسيراً، وحتى أن خلصوا إلى قطر آخر امتدت عيون الملك فى ذلك القطر إلى ما فى أيديهم من الأموال.

هكذا تذهب رؤوس الأموال وتكسد الأسواق وتقل جباية السلطان وتفقر الديار وتخرب الأمصار[1].

أما العامل الأخلاقى النفسى الذى يجعل الترف أهم معول هدم مؤدى إلى إنهيار الدولة فذلك لما يلزم عن الترف من فساد الخلق أن عوائد الترف تؤدى إلى العكوف على الشهوات وتثير مذمومات الخلق فتذهب عن أهل

---

[1] المقدمة، تحقيق دكتور على عبد الواحد وافى، ص:٨٤٤.

الحضر طباع الحشمة فضلاً عن أن الترف يذهب خشونة البداوة ويضعف العصبية والبسالة حتى إذا انغمسوا فى الترف أصبحوا عيالاً على الدولة كأنهم من جملة النساء والولدان المحتاجين إلى الدفاع، فالترف مفسد لبأس الفرد ولشكيمة الدولة والترف مفسد للخلق بما يحصل فى النفس من ألوان الفساد والسفه والترف مظهر لحياة السكون والدعة ودليل ميل النفس إلى الدنيا والتكالب على تحصيل متعها حتى يتفشى الخلاف والتحاسد فى التعاضد والتعاون ويفضى إلى المنازعة ونهاية الدولة.

ولايكتفى ابن خلدون بالحتمية التى يضيفها على آرائه إلى حد أن يقيس الدولة أو الحضارة على حياة الإنسان إذ أن انتقالنا فى هذه الأدوار كتطور الإنسان وكسائر الأمور الطبيعية لاتتبدل. ولكنه يجعل للدول أعماراً طبيعية كالأشخاص، فعمر الدول ثلاثة أجيال: الجيل الأول مازال فى خلق البداوة وخشونتها مرهوب الجانب، والناس له مغلوبون، والجيل الثانى قد أنتقل من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف أما الجيل الثالث فلم يذق إلا حياة الترف ونضارة العيش ولايكاد يتأخر عصر الدولة عن ذلك إلا فى النادر حيث يكون للدولة من الهيبة ما يجعل القبائل المجاورة لا تقدر عليها بالمناجزة وإنما بالمطاولة إذ الغلبة فى الحرب لا تتم بالقوة فحسب وإنما بصور نفسانية، كذلك قد ألف الناس طاعة الدولة المستقرة مما قد يبعث على الفتور فى نفس صاحب الدولة المستجدة فلا يجرؤ على مهاجمتها حتى يتضح له هرمها واضمحلالها بما يقع من القحط والمجاعة.

ويصرف النظر عما قدره ابن خلدون من عمر الدولة الذى يقل أو يزيد عن ذلك تبعاً للأسباب التى أشار إليها، ومع أن مادته التاريخية فى هذه القضايا العامة مستقاه من تاريخ محدود زماناً ومكاناً إلا أن كثيراً من آرائه لا تزال تصدق على أحوال الدولة التى تنشأ مستعينة بالقوة العادية حتى وإن

التمست بعد استقرارها الاستناد إلى القوة التقليدية، ومع أنه ليس من الضرورى أن تكون نشأة الدولة من استيلاء قبائل تجمعها عصبية إلا أن آراءه بصدد دورى التحضر والتدهور والديناميكية الفاعلة فى انتقال الدولة من هذا الدور إلى ذاك تتسم ببصيرة وستظل لهذه الآراء قيمتها ما دامت القوة هى مبدأ قيام الدولة.

وقد شغل الباحثون العرب بابن خلدون بعد أن وجدوا اهتمام الغربيين به ومدحهم له ولكنهم قد صرفوا جزءاً كبيراً من عنايتهم بمشكلة راعتهم إلا وهى آراء ابن خلدون فى العرب، فانقسموا إزاءه فريقين: فريق أسره إعجاب الغربيين به فدفعته العزة إلى الاعتزاز بابن خلدون فنفى عنه أنه يقصد العرب كقومية فيما ذكره وإنما عنى بذلك الأعراب من البوادى وفريق لم ير هذا الرأى فأتهم ابن خلدون بالتحامل على العرب لسبب أو آخر.

ويبدو أن ابن خلدون وان قصد الأعراب فهو لم يعنهم فى كل ما ذكره من نقص عن العرب إذ يشير إلى أن معظم علماء الأمة الإسلامية كانوا من العجم لا من العرب فهو عنى العرب كجنس أو قومية وليس أعراب البادية.

ولا مبرر للتهجم على ابن خلدون أو اتهامه بالتحامل، لأن ابن خلدون لم يكن بصدد تقييم الأجناس أو الشعوب ولكنه بصد عرض نظرية لتفسير مسار التاريخ وقد اتسمت نظريته بالواقعية والموضوعية معاً، والواقعية تعنى أن تقول للعجوز أنك ميت عن قريب وهذا ما تنطق به نظرية ابن خلدون بصدد الحضارة الإسلامية التى كان يعيش هو طور أقوالها، ومن ثم امتنع عن نظريته بل عن فلسفة التاريخ إجمالاً تلاميذه وخلفاؤه فلم نجد له بين المسلمين أتباعاً حتى وان امتدحه بعض المؤرخين والواقعية تعنى أيضاً أن

يقول الطبيب للمريض فى صراحة أن حالته سيئة ولقد شخص ابن خلدون جوانب الضعف فى الشخصية العربية فأولى بنا أن نتحرى أسباب هذا الضعف لندرأه لا أن نطالبه بأن يقول فينا ما يشبع غرورنا فلقد بنا الغرور.

ان تحليل ابن خلدون للشخصية العربية كسائر نظريته فى فلسفة التاريخ غنية بالعبر والعظات، ولكن يبدو أن هيجل كان صادقاً حين قال: ان الدرس الوحيد الذى نستفيده من التاريخ هو أن أحداً لم يتعلم من التاريخ.

الباب الثالث

العولمة السياسية

انعكاساتها . وكيفية التعامل معها

مقدمة

يعد مصطلح العولمة من أهم وأحدث المصطلحات التى شاع إستخدامها واتسع نطاق تداولها بسرعة فائقة خلال السنوات القليلة الماضية، ولعل السبب فى ذلك هو ارتباط هذا المصطلح بالتغيرات العميقة والسريعة التى يجتازها العالم فى الوقت الحاضر، سواء من الناحية السياسية أو الإقتصادية أو الإجتماعية أو الثقافية أو التكنولوجية.

وقد كانت أول صياغة لهذه الكلمة باللغة الإنجليزية فى عام ١٩٩١ عندما ظهرت لأول مرة فى أحد المعاجم اللغوية ثم تعاقبت صياغتها فى مختلف اللغات، وسرعان ما أستحوذت على إهتمام الناس فى كل مكان من العالم، وأخذت تشق طريقها الى عناوين آلاف المقالات الصحفية والمؤلفات الإكاديمية.

وعلى الرغم من تعدد التعريفات التى دارت حول العولمة إلا أنها تلتقى جميعها فى بوتقة واحدة، فهى تعبير مطروح الأن فى الفكر السياسى والإقتصادى لدى الغرب كمرحلة من التطور فى العمل والعلاقات الدولية، بدأت فى العصر الحديث منذ بدأ الغرب يفكر فى تنظيم علاقاته وتبادل منافعه مع الآخرين.

ولقد حاولت هذه الدراسة أن تنظر الى العولمة من منظور سياسى، وذلك لأن العولمة وإن كانت قد إتخذت فى البداية طابعاً إقتصادياً كسمة أساسية لها، إلا أن الآثار الإقتصادية - بل والإجتماعية والثقافية - توظف لخدمة الغرض السياسى للقوى الدولية المستفيدة من مناخ العولمة. ومن هنا جاءت هذه الدراسة بعنوان: العولمة السياسية.

ولكن إذا كانت العولمة تعبر عن مرحلة تاريخية من مراحل تطور العالم، فإن هناك بعض التساؤلات التى تفرض نفسها علينا، ونحن بصدد الحديث عن هذا الموضوع، أهمها:

أولاً : ما مفهوم العولمة؟ وما أهم مظاهرها؟

ثانياً: هل للعولمة أصول تاريخية فى الفكر الفلسفى؟

ثالثاً: إذا كانت العولمة - كما يقول الدكتور عابد الجابرى - أيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة، فهل العولمة هنا مرادفة للأمركة؟ وإذا كانت العولمة فعلاً مرادفة للأمركة، فما معالم هذه الأمركة؟

رابعاً: هل للعولمة انعكاسات على دول العالم الثالث؟ وما أهم هذه الإنعكاسات؟

خامساً: ما دور الأمم المتحدة فى ظل نظام العولمة؟ وهل لدى الأمم المتحدة الإستقلالية الكاملة عن السياسة الأمريكية؟ أم يتم توظيفها لحساب هذه السياسة البراجماتية الإمبريالية؟

سادساً: إذا كان الرفض المطلق للعولمة لن يُمكّن الدول من تجنب مخاطرها، كما أن القبول المطلق لها لن يمكنها من الإستفادة التامة منها، فكيف يمكن التعامل مع تلك الظاهرة؟

ويطيب لى أن أشير الى أنه إذا كان هذا الموضوع - العولمة - قد تعرض له أكثر الباحثين، من زوايا مختلفة، فقد حاولت من خلال هذه الدراسة أن أركز على الإجابة على التساؤلات التى سبق ذكرها، حتى نبين كيفية القدرة على الصمود فى عالم تلعب فيه المنافسة دوراً تتزايد أهميته وخطورته يوماً بعد يوم.

وإذا كانت مناهج البحث تتنوع وفقاً للموضوع المراد دراسته، فإن المنهج المستخدم فى هذا البحث هو المنهج التاريخى التحليلى النقدى.

وقد قسم هذا البحث الى خمسة فصول، خصص الفصل الأول لدراسة مفهوم العولمة وأهم مظاهرها، وقد أشرت فى هذا الفصل الى صعوبة وضع تعريف للعولمة يكون جامعاً مانعاً، حيث أن فهم الأفراد للعولمة سوف يختلف حسب تخصص كل منهم. ومن ثم جاءت التعريفات مختلفة بإختلاف التخصصات. كما بينت فى هذا الفصل أيضاً أنه إذا كانت العولمة تعكس مرحلة تاريخية من مراحل تطور العالم، فإن هذه المرحلة لها مظاهرها وأبعادها الإقتصادية والمعلوماتية والإعلامية والتكنولوجية والإجتماعية والثقافية والسياسية.

وإذا كان التطور التاريخى لا يعرف - كمبدأ عام - الإندفاعات العشوائية أو الإنقطاعات المفاجئة، وأن لكل شئ أصوله وجذوره الضاربة فى أعماق التاريخ، فقد رأيت أنه لزاماً علىّ أن أعود الى الماضى لكى أسجل الملامح الأولى لهذه الظاهرة عبر العصور المختلفة، وقد كان هذا هو ما تناوله الفصل الثانى بالدراسة.

وإذا كانت قوة وإنتشار إتجاه العولمة تدعمه الحكومة الأمريكية، والنخبة السياسية والإعلامية الفعالة في واشنطن الى جانب الشركات الجبارة متعددة الجنسيات - التى تسيطر الآن على تشكيل بنية هذه الظاهرة، وتستهدف إشاعة وسيادة قيم وأسلوب الحياة الأمريكية - فإن ذلك قد دفعنا لأن نعبر عن العولمة الآن بأنها أمركة. هذه الأمركة تسعى الولايات المتحدة من خلالها الى إعادة صياغة العالم طبقاً لمصالحها واتجاهاتها وأنماط القيم السائدة فيها وهذا ما تحدثنا عنه فى الفصل الثالث.

إن العولمة وقد ولدت من رحم التنافس، عملت على زيادة حدة الفجوة بين الدول الغنية والدول الفقيرة النامية، كما ساعدت على الإستعلاء والهيمنة

فى إدارة الحركة العالمية، بما يتنافى مع حق الشعوب فى الدفاع عن هويتها الثقافية وإستقلالها السياسى. فشعار العولمة كما تؤكده السياسات المعلنة للدول المتقدمة يحمل فى نفسه معانى ومضامين لا يمكن أن تكون مقبولة، وهو شعار يخفى تطلعاً لإحياء سياسات إستعمارية اندثرت وأصبحت متجاوزة.

فالعولمة وما يرتبط بها من ظواهر وتيارات ومشكلات عابرة للحدود إنما تخلق حقائق جديدة تتضمن بعض القيود التى تحد من قدرة الدولة، وخاصة فى العالم غير الغربى.

كما أن العولمة لها تأثيراتها على مفهوم الأمن وعناصره وأبعاده، فضلاً عن انعكاساتها على أسس ومقومات قوة الدولة - حيث أصبحت المعلومات عنصراً أساسياً للقوة - وعلى هياكل القوة والتأثير فى النظام العالمى المتغير، وكذلك على مفاهيم وأساليب الحروب، وحالات الفوضى والإستقرار فى العلاقات والتفاعلات الدولية. بالإضافة الى ما يرتبط بالعولمة من ترويج وانتشار لمفاهيم وقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان واقتصاد السوق فى العالم غير الغربى. وهذا ما تناولته الدراسة فى الفصل الرابع.

كما عنيت الدراسة فى هذا الفصل - أيضاً - بتحليل تأثيرات العولمة على الفجوة بين الشمال والجنوب، وما يترتب على ذلك من تداعيات سياسية، وتهميش للعديد من دول العالم الثالث، وبخاصة الدول الأكثر فقراً، وجعل دول أخرى أسيرة لمشكلاتها وأزماتها الداخلية والإقليمية، مما يشكل مصدراً لمزيد من الفوضى وعدم الإستقرار فى النظام العالمى.

أما الفصل الخامس فقد تناولت فيه انعكاسات العولمة على الأمم المتحدة من خلال إلقاء الضوء على دور الأمم المتحدة فى حل مشاكل

الشعوب فى ظل نظام العولمة، ولماذا تبدو هذه المنظمة فعّالة ونشطة فى وقت، ويتم استبعادها أو تهميش دورها فى وقت آخر؟ وهل تتمتع هذه المنظمة بالإستقلالية التامة عن السياسة الأمريكية أم لا؟ وهل تؤدى دورها فعلاً فى حفظ السلام والأمن الدوليين؟ وهل تعُنى - من الناحية العملية والتطبيقية - بالتحول الديمقراطى وبحقوق الإنسان ومكافحة الجريمة والمخدرات؟ أم أنها موظفة لحساب السياسة الأمريكية؟

وبعد أن وصل البحث الى نهايته أثرت أن لا أضع له خاتمة تكون ملخصاً لما جاء فيه، ليكون البديل عن الخاتمة محاولة لإلقاء الضوء على خطورة العولمة، وكيفية التعامل معها، فإذا كانت العولمة فى أبرز معانيها تعنى الهيمنة فقد برزت خطورتها فى المجالات الإقتصادية والإجتماعية والثقافية والسياسية والعسكرية، ولكن على الرغم من خطورة العولمة فقد إنتهيت الى أنه ليس من الحكمة أن نتعامل مع العولمة بمنطق الرفض المطلق، أو القبول المطلق، فالعولمة عملية تاريخية، ولذلك يعد منطقاً متهافتاً ما يدعو إليه البعض من ضرورة محاربتها، والإمتناع عن التعامل معها. لذا فإن فهمنا لكيفية التعامل معها يكون أوقع وأكثر فائدة من التنديد بأخطارها.

الفصل الأول

مفهوم العولمة ومظاهرها

الفصل الأول

مفهوم العولمة ومظاهرها

إن الخطوة الأولى فى كيفية التعامل مع العولمة ـ تلك الظاهرة التى فرضت نفسها بلا استئذان حتى على من يرفضها ـ هى ضرورة فهمها فهماً جيداً.

فقد انتشر استخدام مصطلح العولمة منذ أوائل التسعينيات فى كتابات سياسية واقتصادية عديدة ـ بعيدة عن الإنتاج الفكرى والعلمى أو الأكاديمى فى البداية ـ وذلك قبل أن يكتسب المصطلح دلالات استراتيجية وثقافية مهمة من خلال تطورات واقعية عديدة فى العالم.

غير أن مصطلح العولمة انتقل بسرعة من كلام الساسة والإعلاميين فى الغرب ـ وفى أمريكا خصوصاً ـ إلى كتابات أكثر قيمة أنتجها مفكرون اقتصاديون وسياسيون متخصصون.

بداية أود أن أشير إلى أن تعريف العولمة تعريفاً جامعاً مانعاً هو أمر صعب؛ فمن الطبيعى أن يتفاوت فهم الأفراد للعولمة ومضامينها المختلفة؛ فالاقتصادى يفهم العولمة بخلاف عالم السياسة، كما أن عالم الاجتماع يفهمها فهماً قد يختلف فيه عن المهتم بالشئون الثقافية. فهناك عولمات عدة تتفاوت فى معانيها ومظاهرها من هنا نحاول من خلال هذا الفصل أن نلقى الضوء على تعريفات العولمة وعلى أهم مظاهرها.

يقول الدكتور عبد الرحمن خليفه إن العولمة لغوياً: " هى اشتقاق من العالم ومن العالمية (*) لكى نصل بعد ذلك الى العولمة ".

واصطلاحياً: " هى مرحلة من مراحل التفكير الإنسانى فى العالم المعاصر بدأت بالحداثة، ما بعد الحداثة، العالمية، ثم العولمة. ونحن الآن فى مرحلة الأمركة، ثم تأتى بعد ذلك مرحلة الكوكبة ـ نسبة الى كوكب الأرض ثم يتطلعون بعد ذلك الى مرحلة الكونية " [١].

وعلماء الغرب يعرفون العولمة: " بأنها تداخل بين الإتجاهات المختلفة فى العالم، ولها صبغاتها المختلفة صبغات اقتصادية ـ فى أغلب الأحيان صبغات سياسية، صبغات ثقافية، صبغات حضارية" الخ . كما يصفونها بأنها اتجاه كاسح لابد من ملاقاته سواء رضينا أم أبينا، ويشبهونها بالموت.

ويعرفها البعض منهم بأنها: " الاتجاه المتنامى الذى يصبح به العالم نسبياً كرة اجتماعية بلا حدود " كما يعرفها البعض الأخر بأنها: " تكثيف العلاقات الاجتماعية عبر العالم حيث ترتبط الأحداث المحلية المتباعدة بطريقة كما لو كانت تتم فى مجتمع واحد"[٢].

العولمة إذن: نسق معين ـ سياسى، اقتصادى، ثقافى، عسكرى ـ ينتقل من بيئة إلى أخرى وغالباً ما يكون الانتقال من بيئة حضارية متقدمة إلى بيئة حضارية من دول العالم الثالث، فالمستعمَرون يقلدون المستعمِرين، وهذا هو ما تفرضه العولمة الآن.

ويقول الدكتور حسن حنفى: " إن العولمة لفظ تم استخدامه منذ عام ١٩٩١، له مدلول إيجابى، فلا أحد يرغب فى أن يكون محلى ـ إنترنت ـ فضاء ـ إعلام الخ .... فبالعولمة يتجاوز البشر عصر الأيديولوجيا ".

وله مدلول سلبى: " فالعولمة أيديولوجية مثل الأيديولوجيات القديمة. ولكن أين هى الأيديولوجيا فيها؟ الرأسمالية والإشتراكية نظامان متعارضان ولكن العولمة هى اتجاه الأقوى الذى يسيطر وأيديولوجية الأقوى. فأثينا هى المسيطرة فى فترة، ثم روما، ثم الصين، ثم الإسلام، ثم الغرب الحديث وأخيراً إسرائيل تتحالف مع أمريكا فى عولمة "(٣).

ويرى الباحث عمرو عبد الكريم(٠) أن كلمة العولمة تستخدم ابتداءاً لوصف كل العمليات التى بها تكتسب العلاقات الاجتماعية نوعاً من عدم الفصل " الحدود" أو بعد المسافة حيث تجرى الحياة فى العالم كمكان واحد، ومن ثم فالعلاقات الاجتماعية ـ التى لا تحصى عدداً، حيث يتفاعل الناس ويتأثرون ببعضهم بعضاً ـ أصبحت أكثر اتصالاً وأكثر تنظيماً على أساس وحدة الكوكب(٤).

ويعرف صندوق النقد الدولى العولمة بأنها: " التعاون الإقتصادى المتنامى لمجموع دول العالم والذى يحتّمه ازدياد حجم التعامل بالسلع والخدمات وتنوعها عبر الحدود إضافة إلى تدفق رؤوس الأموال الدولية والانتشار المتسارع للتقنية فى أرجاء العالم كله"(٥).

ولعل التركيز على البعد الاقتصادى فى تعريف العولمة نابع من كونها نتاجاً لتطور النظام الرأسمالى وحاجته الى التوسع المستمر فى الأسواق.

وعلى الرغم من غلبة البعد الاقتصادى على أكثر تعريفات العولمة، إلا أن دلالة المصطلح فى تطورها استقرت على أنها:

ظاهرة تتداخل فيها أمور الاقتصاد والسياسة والثقافة والاجتماع والسلوك، ويكون الانتماء فيها للعالم كله عبر الحدود السياسية الدولية، ويحدث فيها تحولات على مختلف الصور تؤثر فى حياة الإنسان فى كوكب الأرض أينما كان.

ويسهم فى صنع هذه التحولات ظهور فعاليات جديدة هى الشركات متعددة الجنسيات التى تتسم بالضخامة وتنوع الأنشطة والانتشار الجغرافى والاعتماد على المدخرات العالمية وتعبئة الكفاءات من مختلف الجنسيات.

وتبرز بفعل هذه التحولات قضايا لها صفة "العالمية" مثل قضية الممتلكات العامة للبشرية من بحار وفضاء وقارة قطبية جنوبية وقضية صيانة البيئة وتحركات سكان الأرض، وقضية الفقر فى العالم وقضية الجريمة المنظمة، كما تثور تساؤلات لها صفة العالمية حول دور الدولة فى ظل هذه التحولات، ودور الجماعات الأهلية فى أوطانها، ودور المنظمات الأهلية متعددة الجنسيات التى قامت مؤخراً فى إطار العولمة - فى الغرب خاصة - فضلاً عن دور منظمة الأمم المتحدة والمنظمات المنبثقة عنها[٦].

ويعرف الدكتور إسماعيل صبرى عبد الله العولمة بقوله: الكوكبة أو العولمة هى: " التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك دون اعتداد يُذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو الانتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة، ودون الحاجة إلى إجراءات حكومية[٧]".

وفى تعريفه للعولمة يقول الأستاذ السيد ياسين إذا أردنا أن نقترب من صياغة تعريف شامل للعولمة فلابد أن نضع فى الاعتبار ثلاث عمليات تكشف عن جوهرها.

العملية الأولـى: تتعلـق بانتشـار المعلومـات بحيـث تصبـح متاحـة لـدى جميـع الناس.

العملية الثـانية: تتعلق بتذويب الحدود بين الدول.

العمليـة الثالثـة: هـى زيـادة معدلات التشــابه بيــن الجماعـات والمجتمعـات والمؤسسات[٨].

وأياً كان الأمـر، فيمكـن القـول إن جوهـر العولمـة يتمثـل فـى سـهولة حركة الناس والمعلومات والسلع بين الدول على النطاق الكونى.

أمـا المفكـر السـورى وأسـتاذ الفلسـفة صـادق جـلال العظـم فيعـرف العولمة بكونها حقبة التحول الرأسمالى العميق للإنسانية جمعاء فى ظل هيمنـة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها، وفى ظل سيادة نظـام عـالمى للتبـادل غير المتكافئ[٩].

أما الاقتصادى المصرى الدكتور عمرو محيى الدين فيعـرف العولمـة مـن خـلال دراسـته لتغير بنيـة النظـام الاقتصـادى الدولـى، فيقـرر أن النظـام الدولى الجديد لم ينشأ فجأة، ولكنه نما فى أحضان النظـام القديم وخـرج منـه. وقد بدأت بذوره الأولى فى منتصف الستينيات ثـم بدأت تتضـح توجهاتـه فـى السبعينيات وتسارعت وتائره فى الثمانينيات، بحيث اتضحـت خطوطـه العامـة وملامحه الرئيسة فى بداية التسعينيات[١٠].

ويقول الباحث محمد إبراهيم مـبروك إن مفهومـه عن العولمـه أنهـا تعاظم شيوع نمط الحياه الاستهلاكى الغربـى وتعـاظم آليـات فرضـه سياسياً

واقتصادياً وإعلامياً وعسكرياً بعد التداعيات التى نجمت عن انهيار الاتحاد السوفيتى وسقوط المعسكر الشرقى[١١].

من هنا يمكن القول إن العولمة عملية سيادة وتعميم يصاحبه عملية إلغاء وتعتيم. فالعولمة هى: سيادة الأقوى وتعميم مصطلحاته ومقولاته وسياساته، مع إلغاء للأخر والتعتيم على أدواره وفعالياته.

أما الدكتور عابد الجابرى فيقول إن العولمة ترجمة لكلمة Mondialisation الفرنسية التى تعنى جعل الشىء على مستوى عالمى، أى نقله من المحدود المراقب إلى اللامحدود الذى ينأى عن كل مراقبة.

والمحدود هنا هو أساساً الدولة القومية التى تتميز بحدود جغرافية وبمراقبة صارمة على مستوى الجمارك: تنقل البضائع والسلع، إضافة الى حماية ما بداخلها من أى خطر أو تدخل خارجى، سواء تعلق الأمر بالاقتصاد أو بالسياسة أو بالثقافة. أما اللامحدود فالمقصود به " العالم " أى الكرة الأرضية.

فالعولمة إذن تتضمن معنى إلغاء حدود الدولة القومية فى المجال الاقتصادى ـ المالى والتجارى ـ وترك الأمور تتحرك فى هذا المجال عبر العالم وداخل فضاء يشمل الكرة الأرضية جميعها، ومن هنا يطرح مصير الدولة القومية، الدولة / الأمة، فى زمن تسوده العولمة بهذا المعنى.

على أن الكلمة الفرنسة المذكورة إنما هى ترجمة لكلمة Globalization الإنجليزية التى ظهرت أول ما ظهرت فى الولايات المتحدة الأمريكية وهى تفيد معنى تعميم الشىء وتوسيع دائرته ليشمل الكل.

وبهذا المعنى يمكن أن نحدس أو على الأقل نفترض، أن الدعوة إلى العولمة بهذا المعنى إذا صدرت من بلد أو جماعة فإنها تعنى تعميم نمط من الأنماط التى تخص ذلك البلد أو تلك الجماعة وجعله يشمل الجميع: العالم كله.

من هنا نستطيع أن نقول، إن الأمر يتعلق بالعودة إلى توسيع النموذج الأمريكى وإفساح المجال له ليشمل العالم كله، فالعولمة إلى جانب كونها نظاماً اقتصادياً هى أيضاً أيديولوجيا تعكس هذا النظام وتخدمه(١٢).

فى ضوء هذه التعريفات يمكن القول إن العولمة قد يراها البعض حقبة تاريخية، ويراها البعض الآخر تجليات لظواهر اقتصادية، ويرى فيها البعض الثالث هيمنة للقيم الأمريكية، أما البعض الرابع فيرى فيها ثورة تكنولوجية واجتماعية.

ويرى الأستاذ السيد ياسين أن هذه التعريفات جميعاً تكاد أن تكون المكونات الأساسية لتعريف واحد جامع للعولمة. فهى تجمع بين جنباتها كونها تمثل حقبة تاريخية، وهى تجل لظواهر إقتصادية، وهى ـ فى الوقت الراهن على الأقل ـ هيمنة للقيم الأمريكية، وهى أخيراً ثورة تكنولوجية واجتماعية(١٣).

غير أن هذا لا ينفى أن من يتبنى أى تعريف من التعريفات يمكن أن يصل فى تحليله إلى نتائج سياسية مختلفة، وذلك وفقاً للأيديولوجية التى ينطلق منها.

مظاهر العولمة

إذا كانت العولمة تعكس مرحلة تاريخية من مراحل تحول العالم، فإن هذه المرحلة لها مظاهرها وأبعادها الاقتصادية والمعلوماتية والإعلامية والتكنولوجية والاجتماعية والثقافية والسياسية.

أولاً المظاهر الاقتصادية للعولمة

تتمثل هذه المظاهر فى زيادة معدلات التجارة العالمية، وحركة انتقال التكنولوجيا ورأس المال والعمالة عبر حدود الدول، والزيادة الكبيرة فى عدد الشركات متعددة الجنسيات، واتساع نطاق أنشطتها مع اتجاهها نحو الاندماج والتكتل لخلق كيانات أكبر، مما يؤدى إلى عولمة عمليات الإنتاج والتسويق بالنسبة للعديد من الصناعات الحديثة.

وهذا ما أصبح يشار إليه فى بعض الكتابات المعاصرة بظاهرة الاعتماد الدولى المتبادل International Interdependence أو التقسيم الدولى الجديد للعمل The new International Division of labour.

وقد ظهر أثر ذلك واضحاً فى طبيعة المنتج الصناعى، حيث لم يعد فى إمكان دولة واحدة - مهما كانت قدرتها الذاتية أن تستقل بمفردها بصنع منتج معين، وإنما أصبح من الشائع اليوم أن نجد العديد من المنتجات الصناعية - سيارات، أجهزة اليكترونية، حاسبات آلية يتم تجميع مكوناتها فى أكثر من دولة، بحيث تقوم كل واحدة منها بالتركيز على أو بالتخصص فى صنع أحد المكونات فقط.

إن الثورة العلمية والتكنولوجية المعاصرة قد رتبت نتائج عديدة تمثلت فى انهيار حاجز المسافات بين الدول والقارات، مع ما يعنيه ذلك من إمكانية التأثير والتأثر المتبادلين، وإيجاد نوع جديد من التقسيم الدولى للعمل، الذى يتم بمقتضاه توزيع العملية الإنتاجية الصناعية بين أكثر من دولة. وقد انعكس كل ذلك فى تراجع بعض مفاهيم علم الاقتصاد التقليدى ونظرياته. وتضاؤل دور الدولة من خلال سياسات الاقتصاد المخطط وإحلال دور القطاع الخاص محل القطاع العام فى العديد من الدول ومنها مصر.

كذلك، فإنه من المشاهد اليوم أن الثورة العلمية والتكنولوجية وما ارتبط بها من تقسيم جديد للعمل الدولى، قد غيرت كثيراً من موازين القوة الاقتصادية، وطرحت معايير جديدة لهذه القوة وصفها البعض "بالميزة التنافسية للأمم فى التسعينيات".

فمن المؤكد أنه لأول مرة فى التاريخ يلاحظ أن الموارد الطبيعة لم تعد هى الركيزة الأساسية للقدرة الاقتصادية للدولة على المنافسة فى المجال الدولى. وليس أدل على ذلك من حقيقة أن معدلات النمو الاقتصادى العالية قد تحققت فى دول فقيرة نسبياً فى مواردها الطبيعية كاليابان وكوريا الجنوبية وبعض دول جنوب شرق أسيا، فى حين أن معدلات النمو المنخفضة قد وجدت فى العديد من الدول التى تتوافر لديها - بمعايير علم الإقتصاد التقليدى - موارد طبيعية كبيرة ومتنوعة كالأرجنتين وباكستان والسودان وحتى الإتحاد السوفيتى قبل انهياره [١٤].

من هنا أمكن القول الآن أن الدول لا ترث رخاءها وإنما تخلقه بأيدى أبنائها من خلال التجديد والابتكار والتطوير المستمر، وأن الرخاء لا ينهض فقط على توافر الموارد الطبيعية للدولة، وإنما ينهض قبل ذلك كله على قدرة

المؤسسات الإجتماعية على تنظيم هذه الموارد وتعبئتها، وتبنى السياسات القادرة على التعامل مع الضغوط التى تولدها المنافسة فى الأسواق الدولية والعمل لكى يتميز إنتاجها الصناعى بالتجديد والابتكار.

إن مقدرة أية دولة على تحقيق مكانة بارزة فى عملية المنافسة الدولية، يكمن فى نجاحها فى حجم المنافسة المحلية القائمة بين مؤسساتها الإنتاجية.

فحدة المنافسة المحلية تصير إذاً، هى المحك الأكبر للقدرة على المنافسة العالمية، ولعل النموذج اليابانى هو الذى يقدم لنا دليلاً أكيداً فى هذا الخصوص: ففى اليابان - على سبيل المثال - تتنافس ١١٢ شركة تعمل فى مجال صناعة الآلات، ٢٤ شركة تعمل فى صناعة أدوات الاتصال، ٢٥ شركة تعمل فى مجال صناعة أجهزة التصوير والكاميرات [١٥].

ولا شك أنه كلما تركزت المنافسة جغرافياً وازدادت حدتها، أصبحت الصناعة أكثر قوة لاقتحام ميدان المنافسة العالمية.

كذلك فإن العالم يشهد الآن اتجاهاً واضحاً وقوياً نحو المزيد من التكتلات الاقتصادية، وذلك بهدف التكامل الاقتصادى وإيجاد الأسواق الكبيرة. ولعل من أبرز الأمثلة التى يمكن الإشارة إليها فى هذا الخصوص: مشروع أوربا الموحدة الذى خطا خطوات واسعة نحو التكامل الأوروبى [١٦].

هذا بالإضافة الى اتساع آفاق الثورة المالية العالمية وما يرتبط بها من زيادة التدفقات المالية عبر الحدود، وزيادة الترابط والتداخل بين الأسواق والبورصات المالية العالمية.

كما أن تنامى دور كل من مؤسسات التمويل الدولية، مثل صندوق النقد والبنك الدولى، وتسارع عمليات تحرير التجارة العالمية وتوسيع نطاقها، وخاصة فى ظل اتفاقية الجات وما طرأ عليها من تطورات خلال السنوات الأخيرة، كل ذلك أسهم فى ترسيخ ظاهرة العولمة على الصعيد الاقتصادى[١٧].

فمن المعروف أنه قبل أن تضع الحرب العالمية الثانية أوزارها دعت الولايات المتحدة الأمريكية حلفاءها لمؤتمر عقد فى مدينة "بريتون وودز" عام ١٩٤٤ للتفكير فى الأسس التى سيدار على أساسها النظام الاقتصادى العالمى.

وقد سيطرت على سير أعمال المؤتمر توازنات القوى التى نجمت عن الحرب، فكان من الطبيعى أن تصوغ أمريكا معالم النظام بما يحقق مصالحها.

وقد تمخض عن هذا المؤتمر ميلاد عدد من المؤسسات تشكل فى مجملها الركائز التى يقوم عليها النظام الدولى؛ وهى:

- **صندوق النقد الدولى:** ويقوم بدور الحارس على النظام النقدى العالمى.
- **البنك الدولى:** ويعمل على تخطيط التدفقات المالية طويلة المدى.
- **الإتفاقية العامة للتعريفات والتجارة:** التى تعرف اختصاراً باسم الجات.

ويعتبر الهدف الأساسى من الاتفاقية العامة للتعريفات والتجارة "الجات" هو تمكين الدولة العضو من النفاذ إلى الأسواق لباقى الدول أعضاء الاتفاقية، وذلك لتحقيق التوازن بين الحماية المناسبة للإنتاج وبين تدفق التجارة الخارجية. ولتحقيق هذا الهدف تقوم فكرة اتفاقية الجات على التزام الأطراف المتعاقدة فيها بنوعين من الالتزامات:

- **الأول:** التزامات عامة بمبادئ الاتفاقية التى تطبق على الأطـراف المتعـاقدة كافة.
- **الثاني:** التزامات محددة، ويقصد بها قيام الدول "بتثبيت" كل أو بعض بنـود تعريفاتها الجمركية إلى حدود مقبولة من بـاقى الأطـراف المتعـاقدة بالاتفاقية، بحيث لا يتم تغيير هذا الربط " التثبيت " إلا بعـد الرجـوع إلى بقية الأطراف، وتعويض المتضررين منها بهذا التغيير.

ويمكن تقسيم موضوعات اتفاقية أرجواى ـ أخطر جولات المفاوضات داخل الجات وآخرها ـ إلى ثلاثة أقسام:-

١- النفاذ إلى الأسواق.

٢- مجموعة الاتفاقيات المؤسسية.

٣- الاتفاقات فى الموضوعات الجديدة. مثل حقوق الملكية الفردية والنفاذ إلـى الأسواق أمام السلع غير الزراعية [١٨].

لكى تبقى أهم الإنجازات على الإطلاق هى: إنشـاء المنظمـة العالميـة للتجارة: وهى عبارة عن إطار مؤسسى يجمع كل الاتفاقيات والوثائق القانونية التى تم التفاوض بشأنها فى جولة أورجواى، أما أهم مهام هـذه المنظمـة فهـى تسهيل تنفيذ نتائج جولة أورجواى، وبذلك تم تحويل اتفاقيـة الجـات إلـى كيـان مؤسسى، ولأول مرة فى التاريخ الاقتصـادى للأمـم تصبـح للسياسـة التجاريـة للدول المستقلة ـ ذات السيادة ـ شـأناً دوليـاً وليس عمـلاً مـن أعمـال السيادة الوطنية، ويصبح على كل دولة بمقتضـى ذلـك مراجعـة قوانينهـا لتتوافـق مـع الاتفاقيـة.

وبعد جولة أورجواى عام ١٩٩٣ تمت بشكل خاص عملية غسيل مـخ حقيقية على مستوى الكوكب كله بهدف الترويج للفكرة القائلة:

" أى إعادة هيكلة أنظمة التبادل التجارى والحرية المطلقة للأسواق ستؤديان حتماً إلى ارتفاع فى مستوى المعيشة والتطور الاجتماعى بشكل يحقق مزيداً من العدالة الاجتماعية للجميع. وذلك هو ما سوف تحققه ـ من وجهة نظرهم ـ العولمة الاقتصادية " [١٩].

ثانياً: المظاهر العلمية والتكنولوجية

إن الثورة العلمية والتكنولوجية، أضحت آثارها ومظاهرها تتدفق علينا من كل جانب، سواء فى شكل منتجات صناعية أو فى صورة أجهزة ومعدات حديثة.

وليس بوسع أحد أن يغفل الدور الحاسم للحاسبات الإلكترونية كسمة مميزة لثورة المعلومات الهائلة التى اصطبغ بها النظام الدولى المعاصر فى السنوات القليلة الماضية، وخاصة فى مجالات الدفاع وبناء القدرات العسكرية للدول[٢٠].

وقد تميزت هذه الثورة الإلكترونية بأربع سمات هى [٢١].

١- توصف هذه الثورة بأنها ساعدت إلى حد بعيد فى اختصار المدى الزمنى الذى كان يفصل بين كل ثورة صناعية وأخرى، فقد أخذ هذا المدى يضيق باستمرار بحيث يمكن القول بأنه إذا كان العالم قد انتظرما يقرب من ١٨٠٠ عام حتى تبدأ الثورة الصناعية الأولى، وأنه لم يدخل الثورة الصناعية الثانية إلا بعد مائة عام من ذلك التاريخ، واحتاج إلى مالا يزيد على ربع قرن ليدخل فى عصر الثورة الصناعية الثالثة، إلا أنه أصبح اليوم وربما في أقل من عشر سنوات على مشارف ثورته الصناعية الرابعة.

٢- إن هذه الثورة الصناعية الجديدة فى مجال الإلكترونيات تمتاز بأنها تعتمد على نتائج العقل البشرى وعلى حصيلة الخبرة والمعرفة التقنية. ولعل هذا هو الذى يفسر لنا: لماذا يذهب الجزء الأكبر من القيمة عند تقدير ثمن المنتج إلى المعرفة والتكنولوجيا المستخدمة وليس إلى المواد الخام التى استخدمت فى عملية التصنيع.

٣- بما أن العقل البشرى أصبح هو قوام الثورة التكنولوجية الراهنة، فقد أصبح من المسلم به أن نعرف ـ ويعرف العالم ـ أن مواكبة هذا التطور إنما يستلزم بالدرجة الأولى استثماراً رئيساً فى نوعيات معينة من المجالات، وبالأخص تلك التى تتعلق بأمور التعليم وتطوير المهارات البشرية وتنمية كوادر وقدرات تستطيع التعامل مع مخرجات هذه الثورة والتكيف مع نتائجها.

٤- ثمة مجالات ينبغى علينا أن نتابعها، وذلك لصلتها الوثيقة بأى تقدم يرجى تحقيقه، وذلك لتسهيل حل مشكلتنا الاقتصادية والبيئية. وتتمثل هذه المجالات فى: استغلال الطاقات البديلة، والاستفادة من الطاقة الشمسية، واقتحام مجال الهندسة الوراثية وتكنولوجيا إنتاج الطعام الرخيص وبكميات وفيرة [٢٢].

ويرى الدكتور على الدين هلال أنّ هذا التطور نحو المزيد من الثورة العلمية والتكنولوجية يتصف بعدد من السمات [٢٣].

١- فهو تطور يحدث بمعدلات متسارعة للغاية وإلى الحد الذى ضاقت فيه الفجوة الزمنية التى تفصل بين تاريخ الاكتشاف العلمى وبداية تطبيقه عملياً.

٢- توصف هذه الثورة بأنها ستؤدى إلى مزيد من الارتباط والتداخل بين مختلف مناطق العالم، وإلى مزيد من الاعتماد المتبادل بين الأطراف الرئيسة لهذه الثورة التكنولوجية.

٣٤- توصف هذه الثورة العلمية، بأنها أدت وستؤدى الى مزيد من التركيز على عامل المعرفة فى نطاق العلاقات الدولية المتبادلة. فالسمة الرئيسة لهذه الثورة كما هو مشاهد حتى الآن - هى اعتمادها على المعلومات بما يعنيه ذلك من أنها مؤسسة على مصدر متجدد ولا نهائى قوامه العقل الإنسانى ذاته.

ثالثاً المظاهر الإعلامية

إن أبرز مظاهر العولمة تتمثل فى زيادة عمليات التدفق الإعلامى عبر الحدود الوطنية للدول، وهو تدفق تقف خلفه شركات وشبكات إعلامية عملاقة قادرة على الوصول بالبث الى أى منطقة فى العالم وتكفى الإشارة هنا الى الإمكانيات التى يتيحها البث التلفزيونى عن طريق الأنمار الصناعية وشبكة "الأنترنت" بشأن إجراء الاتصالات وتبادل المعلومات وإجراء الحوارات حول العالم[٢٤].

إن الثورة الهائلة فى وسائل الاتصال ونقل المعلومات وسرعة تداولها عبر الدول قد ترتب عليها اختصار غير معهود للزمن والمسافات بين مختلف مناطق العالم، الأمر الذى جعل أفكارنا ومفاهيمنا عن الظواهر والأشياء تتأثر إلى حد بعيد بالأحداث الجارية والتطورات المتلاحقة على امتداد هذا العالم.

رابعاً المظاهر الإجتماعية والثقافية

تتمثل مظاهر العولمة على الصعيد الاجتماعى والثقافى فى تزايد انتشار بعض أنماط القيم الثقافية والسلوكيات الاجتماعية الغربية، المرتبطة بالملبس والمأكل والتسلية والفن.

وقد أسهم التقدم الكبير في مجالات الإعلام والاتصال والمعلومات في نشر هذه الأنماط، وبغض النظر عن مدى قبول أو رفض هـذه القيـم من قبل الأفراد أو الجماعات فـى المجتمعـات غير الغربيـة، إلا أن بعضهـا بـدأ يـأخذ طابعاً عالمياً يتجاوز حدود الدوائر الجغرافية والحضارية التى أفرزته.

والسؤال هنا: هل تؤدى هذه الثقافة العالمية ـ حال قيامها وتأسيسـها ـ إلـى العـدوان علـى الخصوصيـات الثقافيـة، ممـا يهـدد هويـات المجتمعـات المعاصرة؟

سؤال نحـاول أن نجيـب عليـه ـ فيمـا بعـد ـ مـن خـلال اسـتعراضنا لخطورة العولمة، وكيفية التعامل معها.

خامساً المظاهر السياسية

أ- العولمة والديمقراطية

من أبرز المظاهر السياسية للعولمة النزوع إلـى الديمقراطيـة فممـا لا شك فيه أن ثمة حالة من التطور الديمقراطـى علـى المستوى العـالمى أخـذت تجد تطبيقات متعددة لها فى الدول المختلفـة، بمـا فـى ذلـك بعـض دول العـالم الثالث.

ولعل من أهم مظاهر هذه الحالة ما نراه الآن مـن تزايـد ملحـوظ فـى درجة المشاركة السياسية للشعوب فى تقريـر مصيرهـا، وذلـك علـى نحـو مـا حدث مثلاً فى تقرير الجمهوريات الخمسة عشر التى انبثقت عن دولة الاتحـاد السـوفيتى فـى أعقـاب انهيارهـا، وكـذا مـا حـدث بالنسبة لحالـة انفصـال إقليم إريتريا عن أثيوبيا وتكوين دولة مستقلة كما لا ينبغى فـى هـذا السـياق تجـاهل التطورات الديمقراطية التى جـرت فـى دول أوروبـا الشـرقية منـذ نهايـة عقـد

الثمانينات، وهى التطورات التى أتت على نظم الحكم الشيوعية لتجتثها من جذورها، وبشكل دموى فى بعض الحالات على نحو ما حدث فى رومانيا(٢٥).

وهكذا فقد بات أمراً ضرورياً الآن، أن نقول: إن النظام الدولى الجديد يسعى الى إتاحة الفرصة للشعوب للتعبير عن إرادتها بحرية، وأن تصدر قراراتها بنفسها (٢٦).

ب- العولمة وحقوق الإنسان

لئن كان الاهتمام الدولى المتزايد بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية تعود بدايته الحقيقية الى تاريخ إنشاء الأمم المتحدة عام ١٩٤٥، إلا أن المشاهد أن السنوات الأخيرة من تطور النظام الدولى، قد عمقت من هذا الاهتمام، وذلك من خلال إعادة طرح ما اصطلح على تسميته: بمبدأ التدخل الدولى الإنسانى Humanitarian Intervention أو التدخل الدولى لأغراض إنسانية(٢٧).

ولعل المثالين الأكثر دلالة فى هذا الخصوص هما اللذان نجدهما فى حالتى التدخل الدولى ضد العراق لحماية الأكراد والشيعة فى شمالى البلاد وفى جنوبها وذلك فى أعقاب انتهاء حرب تحريرالكويت فى ٢٦ فبراير ١٩٩١، والتدخل الدولى فى الصومال منذ أوائل عام ١٩٩٣، والذى تم تحت شعار "إعادة الأمل وإنقاذ الشعب الصومالى من خطر المجاعات التى أخذت تفتك به كنتيجة لانهيار الدولة، وعجزها عن القيام بمجمل الوظائف المنوطة بها فى مثل هذه الأحوال (٢٨).

جـ- العولمة ومبدأ السيادة الوطنية:

كنتيجة للتحولات التى شهدها النظام العالمى ليس فقط منذ منتصف الثمانينات وأوائل التسعينيات، وإنما أيضاً منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، ترتبت آثار عديدة فيما يتعلق بمبدأ السيادة الوطنية، أدت الى التضييق من نطاق وحدود واختصاصات الدولة القومية.

وقد كان ذلك لصالح توسيع مادة الاهتمام الدولى بالمسائل التى ظل ينظر إليها دوماً، وبحسب معايير القانون الدولى التقليدى باعتبارها من الأمور التى تندرج ضمن نطاق الاختصاص الداخلى Domestic Jurisdiction للدولة، أو ضمن نطاق مجالها المحجوز Reserved Domain وذلك مثل قضية حقوق الإنسان[٢٩].

إن التغير الذى طرأ على مفهوم السيادة الوطنية لا يمكن فهمه بمعزل عن حقيقة أن الدول القومية لم تعد هى الفاعل الوحيد فى نطاق العلاقات الدولية وذلك على خلاف الفترة السابقة على عام ١٩٤٥. فإلى جانب الدول، أضحت هناك كيانات دولية عديدة تضطلع اليوم بدور كبير - يفوق دور الدول ذاتها فى بعض الأحيان - فى توجيه مسار حركة الأحداث على امتداد الساحة الدولية. فهناك، على سبيل المثال، المنظمات الدولية على اختلاف أنواعها من حكومية وغير حكومية، عالمية وإقليمية، عامة ومتخصصة. وهناك، أيضاً، الشركات دولية النشاط والتى أضحت اليوم تمثل إحدى الظواهر الأساسية المميزة للعلاقات الدولية المعاصرة[٣٠].

إن انتهاء الحرب الباردة بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى - والتى استمرت قرابة أربعة عقود - قد خلق إطاراً جديداً للسياسة الدولية يتسم بالتغير السريع، إطار ذو سمات خاصة ومميزة حيث إنه لا يقتصر على

القضايا السياسية، وإنما يمتد ليغطى مجالاً رحبا للتنظيم الاجتماعى والإنسانى أيضاً.

إن التطورات التكنولوجية العميقة التى يشهدها العالم فى الوقت الحاضر صارت تؤثر على الوزن النسبى لعناصر الإنتاج، بمعنى أنها زادت من قيمة وأهمية دور المعرفة والمعلومات، وظهر اصطلاح "مجتمع المعلومات" للدلالة على التطور النوعى الجديد. ولعلنا لا نبالغ إذا خلصنا، فى هذا المقام، إلى القول بأن انهيار دولة الإتحاد السوفيتى إنما كان فى أحد جوانبه تعبيراً عن عدم قدرة مؤسساتها العلمية والاقتصادية على الاستجابة لمتطلبات التغير التكنولوجى السريعة.

هوامش الفصل الأول

(•) هناك فرق بين العالمية والعولمة فى أن الأولى ترتبط بالأنتشار، أما الثانية فقد ترتبط بالهيمنة.

(١) عبد الرحمن خليفه، العولمة وعصر متغير، محاضرة عامة ألقيت فى الموسم الثقافى بكلية الأداب، فرع دمنهور، جامعة الإسكندرية، ١٩٩٨.

(2) John Baylis, Steve smith (eds) the Globalization of world politics, and Introduction to International relation (London: axford uni Press, 1997) P : 15.

(٣) حسن حنفى، الأيديولولجية والعولمة، محاضرة ألقيت فى الذكرى الثانية لرحيل الدكتور محمد على أبو ريان، بقصر التذوق بسيدى جابر، الإسكندرية، ١٩٩٨.

(•) باحث فى العلوم السياسية

(٤) عمرو عبد الكريم، العولمة، عالم ثالث على أبواب قرن جديد، مقاله وردت بمجلة المنار الجديد (القاهرة، دار المنار الجديد للنشر والتوزيع، ١٩٨٨) ص : ٣٤.

(٥) نفس المرجع، نفس الموضع

(٦) أحمد صدقى الدجانى، تفاعلات حضارية وأفكار للنهوض، (القاهرة، دار المستقبل العربى، ١٩٩٧) ص : ٣٤.

(٧) إسماعيل صبرى عبد الله، الكوكبة، الرأسمالية العالمية فى مرحلة ما بعد الإمبريالية، اليسار، العدد ٩٧، مارس ١٩٨٨، ص : ٦٢.

(٨) السيد ياسين، العولمة والطريق الثالث (القاهرة، ميريت للنشر والمعلومات، ١٩٩٩) ص : ١٨.

(٩) صادق جلال العظم، ما هى العولمة، ورقة بحثية، (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٦).

(١٠) عمرو محيى الدين، المحاور الاساسيه لاقتصاديات التنمية، وظاهرة العولمة، ١٩٩٧. نقلاً عن السيد ياسين، العولمة والطريق الثالث، مرجع سابق، ص : ٢١.

(١١) محمد إبراهيم مبروك، الإسلام والعولمة ورقة بحثية (القاهرة: الدار القومية، ١٩٩٩). ص : ١٠١

(١٢) محمد عابد الجابرى، قضايا فى الفكر المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧) ص : ١٣٦

(١٣) لمزيد من التفصيل راجع: السيد ياسين، العولمة والطريق الثالث، مرجع سابق، ص : ٩٩ وما بعدها.

(١٤) على الدين هلال، النظام الدولى الجديد، الواقع الراهن، واحتمالات المستقبل، عالم الفكر، المجلد الثالث والعشرون، ١٩٩٥) ص : ١٩.

(١٥) نفس المرجع، نفس الموضع.

(١٦) لمزيد من التفصيل: إسماعيل صبرى عبد الله، نحو نظام اقتصادى دولى جديد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧).

(١٧) إسماعيل صبرى عبد الله، الكوكبة، المستقبل العربى، العدد ٢٢٢، أغسطس ١٩٩٧).

(١٨)عمرو عبد الكريم، مجلة المنار، مرجع سابق، ص : ٤٠

(١٩) برتراند بادى، الدولة المستورة، تغريب النظام السياسى، ترجمة لطيف فرج (القاهرة: كتب العالم الثالث، ١٩٩٦). ص : ٥١.

(٢٠) على الدين هلال، النظام الدولى الجديد، عالم الفكر، ص : ١٤.

(٢١) حسنين توفيق إبراهيم، النظام الدولى الجديد قضايا وتساؤلات (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢) ص : ١ : ٨.

(٢٢) إبراهيم حلمى عبد الرحمن، التطورات الدولية الجارية: فرص ومحاذير (القاهرة: كتاب الأهرام الاقتصادى، مارس ١٩٩٢).

(٢٣) على الدين هلال، النظام الدولى الجديد، مرجع سابق.

(٢٤) راجى عنايت، المستقبل وأزمة الفكر العربى، ط١، (دبـى: نـدوة الثقافـة والعلوم ١٩٩٣).

(٢٥) على الدين هلال، النظام الدولى الجديد، عالم الفكر، ص : ٢٠.

(٢٦) حسن نافعة، النظـام العـالمى الجديـد ومستقبل الديمقراطيـة فـى الوطـن العربى، ورقة بحثيـة مقدمـة إلـى نـدوة التطـور الديمقراطـى فـى الوطـن العربى (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٠).

(27) Joyce. j., the new Ploitics of Humen Rights (London: the Macmillan press, 1978).

(٢٨) نجوى الفوال، إنهيار الدولة فى الصومال، مجلة السياسـة الدوليـة، عـدد يناير، ١٩٩٣.

(29) Carry, j., International of Human Right (New - York: Dobbs Ferry, 1968).

(٣٠) صلاح الدين عامر، قانون التنظيم الدولى، النظرية العامة (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٤). ص : ٤٠.

الفصل الثانى

العولمة من منظور تاريخى

الفصل الثاني

العولمة من منظور تاريخي

من المعروف أن أى نظام دولى جديد لا يبدأ من فـراغ، وإنما تكون له مقدماته الأولية التى تصله بالنظام الدولى السابق عليه، مما يشكل قدراً من الاستمرارية فى تطور العلاقات الدولية على نحو معين.

من هنا يمكن القول إن التطور التاريخى لا يعرف ـ كمبدأ عام ـ الاندفاعات العشوائية أو الانقطاعات المفاجئة، فلكل شىء مقدماته وأصوله وبذوره. فالتاريخ الإنسانى، لم يعرف قط تطوراً جديداً تماماً لا يمت بصلة لما سبقه، وحتى الثورات الكبرى فى نطاق هذا التاريخ قد عكست البيئات التى ظهرت فيها ولو فى حدود معينة.

ولعل ما يحدث الآن على الساحة العالمية ليؤكد أن منطق القوى هو المنطق السائد على من يريدون فرض العولمة على العالم كله. لذا فإنى أعود إلى الماضى لكى أسجل الملامح الأولى لهذه الفكرة عبر العصور المختلفة.

يقول الفيلسوف الألمانى ليبنتز فى مناسبة فلسفية: " إن على المرء أن يتراجع إلى الوراء لكى يقفز إلى الأمام على نحو أحكم ". ونحن هنا سوف نعود إلى الوراء لكى نعى ما هو حاضر من مفهوم العولمة وانعكاساتها على مستقبل العالم من نواحٍ سياسية وثقافية واقتصادية وإجتماعية [١].

أولاً: ملامح العولمة فى الفكر اليونانى

إذا كانت العولمة فى أحد معانيها تعنى تعميم نمط من الأنماط الفكرية أو السياسية أو الاقتصادية على العالم دون اهتمام بالحدود السياسية للدول ذات السيادة(٢). فإن هذا المعنى ينطبق تماماً على ما تفعله أمريكا الآن مع العالم.

فبعد انهيار الاتحاد السوفيتى وتفككه إلى دويلات ترك المجال العالمى بأكمله إلى أمريكا كى تهيمن عليه وتسيطر اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً وثقافياً بل وعسكرياً فى بعض الأحيان لذلك إذا عدنا إلى الوراء لكى نرصد أصول هذه الفكرة فسوف نجد أن جذورها الأولى أو ملامحها قد ظهرت عند فلاسفة اليونان.

لقد ظهر فى القرن الخامس قبل الميلاد اتجاه يركز على الإنسان وعلى معرفته ، تزعمه السوفسطائيون، هذا الاتجاه لا يرجع إلى عامل فكرى فحسب، بل يرجع إلى عدة عوامل سياسية واجتماعية نشأت فى المجتمع اليونانى فى ذلك العصر.

فقد كانت الديمقراطية الأثينية قد بلغت أزهى عصورها، وكان لابد للسياسى الديمقراطى من أن يتصف بالقدرة على الجدل والمناقشة، ومنازلة الخصوم، والدفاع عن الآراء. وكانت التعاليم السوفسطائية تستهدف سيطرة الفرد على الحياة وتوجيهه إلى امتلاك زمامها، وذلك لمنفعته الشخصية.

إن السوفسطائيين كانوا يؤمنون بنفس ما يردده الأمريكيون اليوم من مبادئ المنفعة والقوة.

وقد كان ثراسيماخوس و كاليكليس وكريتاس من السوفسطائيين المنادين بنظرية "الحق للأقوى" وبحسب هذه النظرية تصبح الأخلاق والقوانين من عمل الضعفاء، وهم أغلبية أفراد المجتمع، الذين يريدون بهذه القوانين أن يكبحوا جماح الأقوياء، فيطيلون الكلام عن نظريات العدالة والقانون والعرف والتقاليد وما تحكم به الأخلاق، كل هذا لغرض واحد هو السيطرة على الأقوياء وانتزاع الحق والمنفعة والسلطان من بين أيديهم. ولكن الطبيعة والتاريخ يناقضان هذا الاتجاه وهذه النظرية التى يصنعها الضعفاء، وذلك لأن القوى حين يكشف عن خداع الجماهير سيحطم ما أقاموه حوله من القيود وسيقيم من نفسه سيداً على الضعفاء[٣].

وقد ظهر فى اليونان القديمة قوة إقليمية عظمى هى الدولة المقدونية التى قادها الملك فيليب والد الإسكندر، الذى عرف فيما بعد بالإسكندر الأكبر.

حينما تولى الإسكندر الحكم وكان عمره آنذاك حوالى ١٧ عاماً، بدأ اجتياح الدول اليونانية الأخرى وبدأ فى غزو بلاد الشرق - فارس والهند ومصر - فكتب له أرسطو، الذى كان يعلمه قبل أن يصل إلى الحكم رسالة سماها "فى الاستعمار" مفادها أنه لا يوافق تلميذه الأسكندر على غزو الشرق لأن من شأن هذا الغزو القضاء على تميز الجنس اليونانى حينما يحتك اليونانيون بالشرقيين وهم أصحاب حضارات أعرق. فماذا كان رد التلميذ الغازى؟

رد الأسكندر قائلاً إنه يغزو الشرق حتى يجعل الثقافة اليونانية والفكر اليونانى هو فكر العالم وثقافته. وبالطبع فلم يسمع التلميذ صاحب منطق القوة لنصيحة الأستاذ صاحب الرأى والخبرة، فحقق غزواته وتواصلت انتصاراته العسكرية والسياسية لكنه لم يحقق عولمة الفكر اليونانى كما توقع لأن

الشعوب لا تتنازل بسهولة عن ثقافتها الوطنية خاصة إذا كانت عريقة عراقة حضارات الشرق بالقياس إلى الحضارة اليونانية الفتية الغازية (٤). أضف إلى ذلك أن اليونان لا يهتمون بمثل هذه الإمبراطورية ذات المساحة الشاسعة اعتقاداً منهم بأن أفضل نظام سياسى ممكن هو دولة المدينة City state، فالمدينة عندهم كانت هى الدولة.

فالتنظيم السياسى عند اليونان لم يقبل على فكرة العولمة، وحينما جاء الإسكندر إلى أرسطو وقال له "بارك لى يا أستاذى، لقد فتحت لليونان إمبراطورية عريضة " قال له أرسطو " أنا لا أباركك على مثل هذا الفتح، إنك لم تفعل شيئاً سوى أنك ضممت إلى أثينا واليونان الحرة مجموعة من البرابرة".

هكذا نفهم أن اليونانيين الأوائل كانت لديهم نزعة تعصبية لقوميتهم، فكان سقراط مثلاً يحمد الله على أن جعله أثينياً لا بربرياً، وعلى أن خلقه حراً وليس عبداً، وعلى أن خلقه رجلاً وليس امراة وكان يقصد بذلك أن الأثينى وحده هو الرجل الحر وأن غيره من البشر ينضمون إلى فئة البرابرة. وهذه فكرة عنصرية مضادة لفكرة العولمة (٥).

- الفكر اليونانى عالمى وليس عولمى

إذا كانت فكرة العولمة من الأفكار غير المحمودة ولا المقبولة لدى اليونانيين على الإطلاق فقد كُتب لفكرهم أن يكون عالمياً. فقد أثرت الأفكار التى قدمها فلاسفة اليونان وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون وأرسطو، على الفكر القديم فى المناطق المطلة على البحر المتوسط بشواطئه الثلاثة: الأوربية والآسيوية والأفريقية، وشمل هذا التأثير، فيما شمل، عدداً من قضايا الفكر المسيحى وبخاصة فى الفترة الأولى لانتشار هذه العقيدة وصراعها مع

الفكر الوثنى الذى كان يقف لها بالمرصاد، والذى كان قد وصل انذاك إلى قدر كبير من التأصيل والتفصيل والتنظيم.

وقد امتد هذا الأثر الفكرى اليونانى بعد ذلك فى القرون الوسطى سواء فى أوربا أو فى العالم العربى خلال العصر الإسلامى، واستمر ليجد صداه فى الفكر الحديث والمعاصر [٦].

كذلك فإن الأدب اليونانى، وبخاصة الأدب المسرحى الذى وصل فى المجتمع اليونانى إلى درجة من النضج أصبح معها قالباً أدبياً قائماً بذاته له معالمه الواضحة المحددة على يد عدد من الشعراء المسرحيين من أمثال إيسخيلوس Aeschylos وسوفوكليس Sophokles ويوريبديس Euripedes وأرستوفانيس Aristophanes وميناندروس Menandros وعلى يد أرسطو، ذلك الفيلسوف الذى ما زالت بصماته واضحة على أدب المسرح حتى وقتنا الحاضر.

أما منجزات اليونان فى مجال العلوم، فيكفى فى هذا الصدد أن نقول إن التطوير الذى قام به علماء هذا المجتمع - اليونانى - فى علمى الفلك والرياضيات هو الذى مكن إراتوستنيس Eratosthenes (إراتسطين عند العرب) من قياس محيط الكرة الأرضية بدرجة من الدقة لاتختلف إلا بقدر بسيط عن قياسه الصحيح الذى توصل إليه العلم المعاصر.

أما التقدم الذى أحرزه اليونان فى مجال الطب فقد وصل الاعتراف بأثره فى دوائر هذه المهنة إلى درجة لا نزال نلمس أثرها فى تسمية القَسَم الذى يأخذه الأطباء على أنفسهم حتى هذه اللحظة باسم "قسم هيبوكراتيس"

Hippokrates (قَسَمْ أبقراط عند الأطباء العرب) نسبة إلى الطبيب اليوناني الذى كان يحمل هذا الاسم [٧].

ثانياً: الإمبراطورية الرومانية وفكرة العولمة

فى الحقيقة أن عظمة روما من الناحية السياسية لا ترجع إلى ما قدمته من فكر وفلسفة سياسية، بقدر ما ترجع إلى ما حققته من انتصارات سياسية، وإلى ما أرسته من نظام قانونى أثر فى تطور الفكر السياسى على المدى الطويل.

فحينما استقرت أمور الجمهورية فى الداخل، وأستتبت أوضاعها، وازدهرت أركانها، اتجهت نحو التوسع الخارجى، وبدأت تنضم اليها العديد من المدن الإيطالية، مما مكنها من إقامة الامبراطورية الرومانية التى تخضع لحكم مركزى، ولكنها تنقسم إلى إمارات يتولى حكم كل منها حاكم رومانى [٨].

وقد كان على الرومان أن يهتموا بضرورة إرساء قواعد النظام القانونى بصورة علمية دقيقة لكى يتمكنوا من إدارة شئون الإمبراطورية الرومانية المترامية الأطراف، فظهر ما يعُرف "بقانون الشعوب" الذى استقى قواعده من المبادئ العامة والمثل القانونية المتشابهة والتطبيقات السياسية المتماثلة فى المجتمعات الأجنبية. ولقد شكلت هذه المبادئ أساس القانون العام الذى يطبق على جميع الشعوب، وعلى علاقات الشعب الرومانى مع غيره من الشعوب.

- الرواقية وتأثيرها على القانون الرومانى

لقد كان للفلسفة الرواقية أعظم الأثر فى صياغة وتوجيه القانون الرومانى، ذلك أن الفلسفة الرواقية أعلت من قيمة الفرد، وعتبرته عنصراً

إنسانياً متميزاً يعيش فى مجتمع إنسانى شامل، ينعم فيه الأفراد جميعاً بطبيعة مشتركة فظهرت فكرة العالمية Universality. وما يتبعها من أفكار تؤمن بأن كل فرد يمتلك عقلاً يمثل جزءاً من عقل عام وشامل يسمى بالعقل الكونى الذى يسيطر على الطبيعة وينظمها، وما يترتب على هذه الفكرة من تمكين البشر من أن يعيشوا معاً فى مجتمع عالمى واحد. يحكمه قانون عالمى يسمو على غيره من القوانين [٩].

فالبشر جميعاً - كما يرى الرواقيون - إخوة ليس بينهم أسياد وعبيد، وهم جميعاً مواطنون من حيث إنهم متفقون فى الماهية وموجودون فى طبيعة واحدة هى أمهم وقانونهم، فموطن الحكيم الدنيا بأسرها [١٠].

ولما كان الإنسان مخلوقاً قد أعدته الطبيعة للاجتماع والعمران؛ فقد وجب على الناس أن يكونوا إخواناً، وأن يؤلفوا فيما بينهم ما يسميه الرواقيون "مملكة العقل" وهى مملكة تشمل أفراد الإنسانية جميعاً باعتبار أنهم أوتوا نصيباً واحداً من العقل وأنهم مهيأون للفضيلة.

إذن فالدولة المثالية عند الرواقية لا تعرف حدوداً ولا فروقاً، بل هى مجتمع عقلى يضم البشر أجمعين، وإن شئت فقل هى إمبراطورية مثالية واسعة الأطراف [١١].

ومع أن الرواقية لم تكن تصبو إلى التأثير المباشر على الأنظمة السياسية القائمة، فقد أتيح لها مع ذلك أن تحدث آثاراً بعيدة المدى على القانون الرومانى، فجعلت منه قانوناً للإنسانية، يظهر ذلك فى قواعد التشريع الرومانى الثلاث:

١- الحياة وفقاً للطبيعة أو طبقاً للعقل.

٢- عدم الإضرار بالغير
٣- إعطاء كل ذى حق حقه.

وهذه القواعد إن لم تكن كلها مشتقة من فلسفة الرواقية فهى على الأقل ملائمة لصميم الأخلاقيات الرواقية.

من هنا يمكن القول: إن الرواقية قد غرست فى التشريع الرومانى مبادئ جعلت منه تشريعاً إنسانياً عالمياً.

- مظاهر العولمة فى الأمبراطورية الرومانية

يصف جيمس برايس الإمبراطورية (*) فى كتابه الشهير "الإمبراطورية الرومانية المقدسة " بأنها:

" مملكة عالمية تحتوى على حكومة إنسانية مثالية فى ذروة كمالها، مع المحافظة على شعور الإخاء بين البشر بوصفهم كتلة واحدة شاملة العالم كله، التى ترفعت وحدته الكبرى عن كل تمييز مهما صغر".

ويضيف برايس أنه منذ أيام قسطنطين حتى أخريات القرون الوسطى كانت الإمبراطورية بالاتحاد مع البابوية تمثلان رأس العالم المسيحى والمركز المعروف به فى هذا العالم [١٢].

نستنتج من ذلك أن الإمبراطورية أو الدولة العالمية عند الرومان قد اتخذت من العقيدة أو الدين ـ المسيحى ـ أساساً للوحدة بين مواطنيها، وهذا ما يفسر ما قام من نزاع بين الكنيسة والإمبراطورية كان من شأنه أن يذهب سلطة الإمبراطورية والكنيسة معاً [١٣].
وقد تجلت مظاهر العولمة فى الإمبراطورية الرومانية فيما يلى:

١ - في المجال السياسي والقانوني

أخذت روما في نظامها السياسي بالدستور المختلط الذي أمن الناس في أوربا كلها تقريباً على أنفسهم وأموالهم، وكان باعثاً قوياً على الجد والمثابرة، وكان بوليبيوس (**) هو أول من أعلن جدارة وعظمة هذا الدستور، وحاول أن يجمع في دستوره المختلط أعظم ما هو موجود في كل نظام من الأنظمة السياسية الثلاثة - المونارکية والأرستقراطية والديمقراطية بحيث إن قوة هذا الاختلاط لا تسمح لنا بأن نقول: إن هذا النظام مونارکي أو أرستقراطي أو ديمقراطي.

أما عن كيفية الجمع بين هذه الأنواع الثلاثة فيشرحها بوليبيوس قائلاً: إذا نظرنا إلى الإمبراطور، ورأينا سلطاته التي يبسطها، وما يقوم به من شئون سياسية لتوهمنا أن الحكم هنا مونارکي متطرف.

أما إذا نظرنا إلى مجلس النواب الذي يمثل الصفوة المختارة أو المنتقاة، ورأينا اختصاصاته لتوهمنا أن الحكم هنا ارستقراطي تقوم به مجموعة من الصفوة المختارة من المجتمع.

وإذا نظرنا أخيراً إلى ما تتمتع به الجماهير من حريات سياسية، ومن قدرات على الرفض أو القبول للقوانين لبدى لنا الحكم ديمقراطياً(١٤).

إلى جانب ذلك فقد شكلت روما حكومة انفصلت منها السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية وظل ما فيها من ضوابط مصدراً ملهماً لواضعي الدساتير إلى عهد الثورتين الأمريكية والفرنسية(١٥).

٢- فى المجال الثقافى

حرصت الإمبراطورية الرومانيـة بعد أن استولت علـى عـالم البحـر الأبيض المتوسط على التثقف بثقافة شعوبه والإلمام بعلومها وآدابها.

كما أن الحضارة الرومانية ـ اليونانية الأصل ـ حضارة يقدرها الأفراد المثقفون. فلم يكـن ممكنـاً الاحتفـاظ بإمبراطوريـة عظمـى موحـدة إلا إذا كـان بقطاعـات المجتمـع ـ شرقاً وغربـاً ـ عاطفـة مـا مشـتركة، يمكـن توحيدهـم بواسطتها (١٦).

٣- فى المجال الإدارى

أنشأ الرومان الدواوين التى كان يتم فيها إحصاء كل ما يوجـد، وكـل ما يحدث فى كل قطر من أقطار الإمبراطورية، فكانت الدواوين عند الرومان بمثابة مركز لدعم اتخاذ القرار.

٤- فى مجال الاتصالات

عُنى الرومان بالربط بين أجـزاء الامبراطوريـة ربطـاً محكمـاً وتامـاً، وذلك عن طريق وسائل الاتصـالات التـى عرفهـا الرومـان فـى ذلـك الوقـت، والتى تمثلت فى الحمام الزاجل والأبراج. وقام الرومان باستخدام هذه الوسائل بنظام بديع حيث تمكنوا من خلالها من الوقوف على أخبار الإمبراطورية أولاً بأول.

٥- فى المجال العسكرى

حرصت روما على إنشاء جيش قوى رغبة منها فى السيطرة الكاملـة على الإمبراطورية، ولصد غارات البرابرة على الحدود من ناحية أخرى.

لذا أنشأت سلسلة من الاسوار الحصينة، وابراج المراقبة على الحدود، وحرصت على وجود فيالق متمركزة فى جميع أنحاء الإمبراطورية، وذلك لحماية الإمبراطورية من الانهيارات التى قد تحدث فى الداخل، ومن الثغرات التى قد تعرضها للخطر من الخارج[١٧].

ثالثاً: عالمية الإسلام

بداية أود أن أشير إلى أن الإسلام لا يدعو إلى إزالة الآخر ولا السيطرة عليه، ولا يهدف إلى إزالة المعارض له من الأديان الأخرى والعقائد، ولا يهدف إلى صبغ العالم كله بالصبغة الأحادية، ولا يدعو إلى وجود سلطة موحدة هدفها التسلط على البلاد، وإخضاع من يريد ومن لا يريد إليها بالقوة.

إن الإسلام دين إنسانى يهدف فى كل تعاليمه إلى احترام الآخر، وإلى الوحدة العامة والرابطة الجامعة، لا فرق بين غنى وفقير، ولا بين عربى وعجمى، ولا بين أسود وأبيض.

هذه الوحدة رباطها الإيمان، فهو الجامع لجميع الأجناس والموحد لجميع القبائل والشعوب، والهادم لكل عصبية، والقاضى على كل طائفية.

فعندما يتلوا المرء "الحمد لله رب العالمين" ويتدبر كلمتى "رب العالمين" يدرك أن هذا الكتاب لم يوحَ به لأجل شعب معين، بل يشعر المرء عند تلاوته لهذه الآية بالاتصال بالجنس البشرى كله وتوحده به.

فالإسلام ينظر الى الإنسانية كلها على أساس الوحدة الجامعة، لا على أساس العنصر أو اللون أو اللغة أو أى شيء آخر.

ومن المعروف أن كلمة الإسلام وردت كثيراً فى آيات الكتاب الكريم، إلا أنها لم تكن اسماً لدين معين، إنما كان الاسلام فى لغة القرآن اسماً للدين المشترك الذى هتف به كل الأنبياء وانتسب إليه كل أتباع الأنبياء، والأدلة على صدق ما نقول كثيرة، ومستمدة من القرآن الكريم:

فسيدنا نوح يقول لقومه: "وأمرت أن أكون من المسلمين" (١٨). وسيدنا يعقوب يوصى بنيه: " فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون" (١٩). وأبناء سيدنا يعقوب يجيبون أباهم: "تعبد الهك واله آبائك، ابراهيم واسماعيل وإسحق، الهاً واحداً ونحن له مسلمون" (٢٠). وسيدنا موسى يقول لقومه: "يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين" (٢١). والحواريون يقولون لسيدنا عيسى: "آمنا بالله وأشهد بأنا مسلمون" (٢٢) بل إن فريقاً من أهل الكتاب، حين سمعوا القرآن: "قالوا آمنا به إنه الحق من ربنا، إنا كنا من قبله مسلمين" (٢٣).

هكذا نرى اسم الاسلام شعاراً عاماً يدور فى القرآن على ألسنة الأنبياء وأتباعهم منذ أقدم العصور إلى عصر النبوة المحمدية، ثم نرى القرآن يجمع هذه القضايا كلها فى قضية واحدة يوجهها إلى أمة محمد صلى الله عليه وسلم، يبين لهم فيها أنه لم يشرع لهم ديناً جديداً، وإنما هو دين الأنبياء من قبلهم ذلك هو المعنى القرآنى، الذى يؤدى بنا إلى القول بوحدة الأديان كلها(٢٤).

كذلك يُذكر فى القرآن الكريم أن كل رسول من رسل الله أرسل إلى قومه وحدهم ما عدا النبى صلى الله عليه وسلم؛ فنوح عليه السلام أرسل إلى قومه، يقول تعالى " إنا أرسلنا نوحا إلى قومه أن أنذر قومك" (٢٥). وكذلك سيدنا ابراهيم، يقول تعالى فى سورة العنكبوت: "وابراهيم إذ قال لقومه اعبدوا

الله واتقوه". وكذلك سيدنا لوط، كما في قوله تعالى في سورة الشعراء: "كذبت قوم لوط المرسلين" وسيدنا هود، كما جاء في سورة هود" "وإلى عاد أخاهم هوداً. ألا بعداً لعاد قوم هود" وسيدنا صالح أرسل إلى قومه ثمود، كما جاء في سورة الأعراف: "وإلى ثمود أخاهم صالحاً"، وسيدنا شعيب أرسل إلى أهل مدين، كما جاء في نفس السورة: "وإلى مدين أخاهم شعيباً"، وسيدنا عيسى أرسل إلى بنى اسرائيل كما جاء في سورة الصف: "وإذا قال عيسى بن مريم يا بنى اسرائيل إني رسول الله إليكم"

أما سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، فأرسل إلى جميع الناس، يقول جل شأنه في سورة الأعراف مخاطباً رسوله:

" قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً"

ويقول تعالى في سورة يوسف وسورة ص وسورة التكوير في وصف القرآن الكريم: "إن هو إلا ذكر للعالمين". ويقول جل شأنه في سورة القلم: " وما هو إلا ذكر للعالمين". وقد جاء في تفسير كلمة ذكر في الأيات بأنها تعني أن القرآن كتاب فيه تفصيل الدين، وكأنه يقول - تبارك اسمه -: ما القرآن إلا شريعة للعالمين.

وكلمة العالمين جمع عالم (بفتح اللام) أي أن القرآن شريعة للعالم كله بجميع أجناسه وشعوبه. وجُمع لفظ عالم للدلالة على الإستغراق وأنه موجه للعالم جميعه شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً (٢٦).

ويخاطب الله رسوله صلى الله عليه وسلم في سورة الأنبياء قائلاً: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين". فهو رحمة مهداة إلى الخلق أجمعين ويقول الله تعالى في سورة سبأ: "وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً".

فالله تعالى لم يرسل محمدا لقريش وحدها ولا للعرب وحدهم، بل أرسله للناس كافة فى مشارق الأرض ومغاربها ليبلغهم رسالته العالمية.

ويكرر الرسول صلى الله عليه وسلم فى أحاديثه أنه مرسل إلى الناس جميعاً، فيذكر الإمام مسلم فى صحيحه عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فضلت على الأنبياء بست " منها قوله صلى الله عليه وسلم: " أرسلت إلى الخلق كافة". وعن جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعطيت خمسا لم يُعطهن أحد قبلى: "كان كل نبى يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى كل أحمر وأسود." والعرب كانت تسمى الأبيض أحمر، أى أنه صلى الله عليه وسلم بعث إلى البشر جميعاً (٢٧).

- مظاهر عالمية الاسلام

إذا كان الاسلام - كما سبق أن ذكرنا - قد احترم الآخر، ولم يدع إلى إزالته ولا السيطرة عليه، ولم يهدف إلى إزالة المعارض له من الأديان الأخرى والعقائد، ولم يحاول صبغ العالم كله بالصبغة الأحادية، فقد تجلى ذلك فيما يلى:

١- الحرية الدينية

لقد وضع الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم قانوناً عاما التزم به الرسول - صلى الله عليه وسلم - والمسلمون فى جميع عصورهم وديارهم، وهو: "لا إكراه فى الدين"

وبذلك كفل الاسلام فى جميع بلدانه - لكل الناس شرقاً وغرباً على اختلاف مللهم ونحلهم - الحرية الدينية، فلم يُجْبَرْ أحداً على اعتناق الاسلام، بل تُرك الناس وما اختاروا لأنفسهم من الدين - يقول تعالى لرسوله صلى الله

عليه وسلم فى سورة يونس منكراً عليه شدة حرصه على إسلام المشركين من أهل مكة: " ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" وقد التزم الرسول صلى الله عليه وسلم بما أوجبه عليه ربه، فكان لا يُكْرِه ـ ولا يقبل أن يُكْره أحد صحابته ـ شخصاً على الدخول فى الاسلام.

٢- أهل الذمة

فرض الله ورسوله على المسلمين أن يتعايشوا مع كل أصحاب الملل، معيشة كريمة، ـ فى ديارهم ـ تقوم على رعايتهم رعاية تامة وحماية أموالهم ومعابدهم، فلم يبعدوا أحداً عن موطنه، وكان هؤلاء يسمون بأهل الذمة إشارة الى أنهم فى ذمة الاسلام وعهده. والقاعدة فى الإسلام هى أن لهم مالنا، وعليهم ما علينا، مع تركهم وما يدينون [٢٨].

٣- حوار الديانات لاصدام الحضارات

إن أهل الذمة فى العالم الاسلامى لم يكونوا يعيشون بحرية تامة فى أداء الشعائر التى فرضتها عليهم عقائدهم فحسب، بل قامت بينهم وبين المسلمين حركة واسعة من المناظرات، بين عقائدهم والعقيدة الإسلامية، مما يوضح الى أى مدى وصل بهم استقرار الحال فى التعايش السلمى الآمن، بينهم وبين المسلمين.

وكانت هذه المناظرات فى عصر بنى أمية تحتدم فى الشام بين المسلمين وبعض رهبان الكنائس. ومن أهم النصارى الذين كانوا يشاركون فى هذه المناظرات بالشام يوحنا الدمشقى [٢٩].

٤- العدالة الاجتماعية

أقر الاسلام حق الملكية الفردية، إلا أنه لم يجعله حقاً مطلقاً - كالنظام الرأسمالى - بل عمل على حل مشكلة الفجوة بين الأغنياء والفقراء بأن فرض الزكاة على الأغنياء، وجعلها ركناً من أركانه. قال تعالى "وأنفقوا من مال الله الذى أتاكم" [٣٠]. وقال سبحانه وتعالى: "وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه"[٣١].

وهذه الآيات توحى بأن ما يعطيه الأغنياء للفقراء ليس من مالهم، ولكنهم يعطونهم من مال الله، وهم فيه وسطاء، لذلك لم يكتف الإسلام بفرض الزكاة لتحقيق التكافل الاجتماعى بين البشر، بل جعل للحاكم الحق فى أن يأخذ من الأغنياء فوق الزكاة ما يلزم لحاجة الجماعة، كلما دعت الضرورة إلى ذلك، دفعاً للضرر، ورفعاً للحرج، وصوناً لمصالح المسلمين[٣٢].

٥- عالمية الإسلام: امتزاج قوى وأخوة كريمة:

من المعروف أن الرسول صلى الله عليه وسلم استهدف منذ اللحظات الأولى من نزول الوحى أن يخرج العرب من نظامهم الاجتماعى القديم إلى نظام اجتماعى جديد، تحل فكرة الأمة فيه محل فكرة القبيلة، وتحل الوحدة الفكرية فيه والتماسك الاجتماعى محل الفرقة والانقسام، ويحل الوئام والألفة محل التخاصم والتعادى، وما يستتبع ذلك من حرب ودمار.

وقد كانت الأداة التى استثمرها القرآن الكريم فى تكوين الأمة العربية الجديدة، وتحقيق الوحدة الفكرية والتماسك الاجتماعى، هى العقيدة الجديدة، التى آمن بها العرب واستنبتوا فى تربتها القيم السلوكية التى يمارسون بها الحياة، وهذه العقيدة الجديدة هى الإسلام[٣٣].

وقد انتقل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جوار ربه بعد أن كوّن من المسلمين وحدة سياسية، وألف منهم جميعاً دولة واحدة، ومن ثم كان على المسلمين أن يعبئوا كل قواهم ليقودوا الدولة الإسلامية الناشئة، ويتحملوا المسئولية بعد الفراغ الواسع الذى تمثل فى غياب القيادة السياسية.

اتسع نطاق الدولة الإسلامية، وشملت بعد ذلك شعوباً وجماعات متعددة الأجناس والديانات والعادات والتقاليد سعدوا بالحكم الاسلامى، ونعموا بالحياة فى ظل سياسته التى قامت على أساس متين من الكتاب والسنة.

فقد اندفع المسلمون من جزيرتهم ينشرون الإسلام وتعاليمه فى أنحاء المعمورة، ففتحوا أقطاراً كثيرة فى العالم من أواسط الهند وأبواب الصين مروراً بأفغانستان وإيران والعراق والشام إلى مصر والبلدان المغربية.

وقد عبر المسلمون رقعة الماء الضيقة فى جبل طارق إلى الأندلس، وركزوا أعلامهم على مشارف جبال البرينيه جنوبى فرنسا.

تقول سيجريد هونكة أن العرب حينما استقروا فى الأندلس مكثوا بها أكثر من ثمانية قرون، نجحوا خلالها فى أن يجعلوا اللغة العربية هى لغة العلم والبحث العلمى [٢٤]. كما أن البلاد التى فتحوها، كان يعيش فيها ـ منذ القدم ـ شعوب متباينة فى الجنس واللغة والثقافة، وقد دانت جميعها للعرب، إذ وجدوهم لا يريدون تملك الأرض فى ديارهم وما تحمل من الخيرات والطيبات، إنما يريدون تملك القلوب للدين الحنيف.

وقد أخذ كثير من هذه الشعوب يتعرف على هذا الدين، ودخلت فيه جماهير غفيرة منهم، وذلك لما رأوا فى عقيدته من بساطة ويسر وفى شريعته

من إخاء ومساواة بين المسلمين عرباً وغير عرب، مع محو جميع الفروق الطبقية والاجتماعية بين الأفراد فى الأمة.

وبذلك استطاع الاسلام أن يحدث امتزاجاً قوياً بين المسلمين وغيرهم، فإذا الكثرة الكثيرة من شعوب الأمم والدول المفتوحة يعتنقون الاسلام، ويشعر من ظلوا على دينهم لقاء المسلمين وحكامهم بأخوة كريمة.

وقد استيقظت أوربا من سباتها الطويل ـ فى القرن الحادى عشر الميلادى ـ على رؤية النهضة العلمية الإسلامية الباهرة، وسرعان ما أخذ كثيرون من شبابها يطلبون معرفتها، فرحلوا إلى مدن الأندلس، يريدون التثقف بعلومها، وتعلموا العربية، وتتلمذوا على علمائها، وانكبوا على ترجمة نفائسها العلمية والفلسفية إلى اللاتينية. وقد أضاءت هذه الترجمات لهم مسالكهم إلى نهضتهم العلمية الحديثة [٣٥].

- رابعاً: الشيوعية وفكرة العولمة

يرى ماركس أن المادية التاريخية ترينا أن المجتمع الانسانى الذى بدأ بالنظام الشيوعى لابد وأن ينتهى حتماً الى النظام الشيوعى، وأن المجتمعات لابد وأن تمر بالأشكال الخمسة التالية: المجتمع الشيوعى البدائى مجتمع الرقيق، ومجتمع الإقطاع، والمجتمع الرأسمالى والمجتمع الاشتراكى، هذا المجتمع الأخير رأى ماركس أنه سينتهى حتماً إلى المجتمع الشيوعى، حيث لا طبقات ولا فوارق ولا ملكيات خاصة [٣٦].

ولكى نتتبع أصول فكرة العولمة فى الشيوعية، نحاول أن نسرد آراء زعماء الفكر الشيوعى فى هذا المجال ثم نستخلص منها أهم مبادئ هذه الفكرة [٣٧].

- لابد أن يأتى اليوم الذى تصبح فيه العلاقات الشيوعية هى العلاقات التى تحكم كل المجتمعات فى شتى أنحاء العالم، ولابد أن يأتى اليوم الذى يصبح فيه العالم كله شيوعياً. "ماركس ١٨٦٢".

- ما دمنا نحارب النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية غير الشيوعية فى كل مكان، فإن العمل على إقامة الشيوعية الدولية يصبح أمراً طبيعياً "لينين ١٩٢٠"

- لن يستقر نظامنا الداخلى إلا إذا نجحت الأحزاب الشيوعية فى إشعال نيران الثورة فى كل مكان فى العالم. "ستالين ١٩٢٦".

- إن سياستنا الخارجية الواضحة هى العمل على تحقيق النظم الشيوعية فى كل مكان، وهذه هى رسالتنا "مولوتوف - ١٩٣٩".

- ليس سراً أن الدول تحترمنا لأننا أقوياء، ولهذا يجب أن نكون أقوياء دائماً حتى تحترمنا الدول. ولن نستكمل أسباب قوتنا إلا عندما تسود الشيوعية فى شتى أنحاء العالم "مالنكوف ١٩٤٦"

- الشيوعى المخلص فى أية دولة من دول العالم هو الشخص الذى يعلن دائماً ولاءه للاتحاد السوفيتى. "ستالين ١٩٢٩".

- الأحزاب الشيوعية فى كل مكان تتلقى الوحى من حزبنا الشيوعى وتتقبل النصائح والتوجيهات منه، فهذا الحزب هو المنارة الشيوعية فى العالم كله. "زادانوف ١٩٣٥"

- نحن نبارك كل عمل يؤدى إلى التعجيل بتحقيق الشيوعية الدولية، ولهذا نبارك كل ضرب من ضروب التخريب الداخلى، والفتن، والمشاحنات، والاضطرابات فكل هذه الأمور تؤدى إلى التعجيل بالثورة الدولية. "ستالين ١٩٢٨"

من خلال قراءة هذه الأراء والأفكار نستطيع القول:

إن العولمة فى الفكر الشيوعى كانت غاية ضرورية وأساسية وترجع ضرورتها فى نظر أصحابها إلى ما يلى:

١- أن النظم الشيوعية فى أية دولة لا تصح ولا تزدهر إلا إذا قامت الثورة الشيوعية الدولية لتحرسها.
٢- يرى الشيوعيون أن النظام الشيوعى الداخلى سيظل مهدداً بالخطر ما لم يفلح الشيوعيون فى تحقيق الشيوعية الدولية. فما دامت الدول المحيطة بهم مناهضة للنظام الشيوعى فإنها لن تكف عن محاربتهم، ولهذا يجب التعجيل بإشعال نار الثورة الشيوعية العالمية.
٣- أن سيادة الشيوعية فى شتى أنحاء العالم ـ كما يرى الشيوعيون ـ هو مصدر قوتها ومصدر احترام الدول لها.
٤- أن الثورة الشيوعية العالمية هى السبب الذى يتوقف عليه استقرار النظام الشيوعى الداخلى.

أما وسائل تحقيق العولمة الشيوعية فتتلخص فيما يلى:

١- تقويض كل النظم غير الشيوعية فى العالم كله والتعجيل بانهيارها ـ وبصورة أساسية النظام الرأسمالى ـ بحجة أن التوفيق بين الشيوعية والنظم غير الشيوعية أمر مستحيل.

٢- أن يندس الشيوعيون في كل الأحزاب والمنظمات والهيئات الوطنية حتى يستطيعوا أن يقودوا الحركات التحريرية، وبذلك ينجحون في إشعال الثورات الشيوعية.

٣- العمل غير الملحوظ هو العمل الناجح ـ في نظر الشيوعيين ـ لهذا فقد اعتمدوا على العمل في الخفاء، وحرصوا على اتصال أطراف الشيوعية في كل مكان بالمركز لتوجيههم.

وقد عمل زعماء الشيوعية على أن تكون روسيا هي القائد العام في كل مكان، وذلك بحجة أنها هي الدولة الأولى التي طبقت الشيوعية، وبحجة أن كل ما يصيبها من خير أو شر يؤثر على الشيوعية في كل مكان.

وليست هذه النظرية أصيلة في الشيوعية، فهي لم ترد في تعاليم ماركس، وإنما عمل زعماء الشيوعية الذين حكموا روسيا بعد انقلابهم الثوري الشيوعي على إقحامها على مبادئ ماركس، بحجة أنها مبدأ ضروري لاستكمال النظرية الشيوعية (٣٨).

معنى ذلك أنه يجب على جميع المنظمات الشيوعية أن تخضع للديكتاتورية المذهبية التي تفرضها عليها روسيا، كما يجب على الأحزاب الشيوعية في كل مكان أن تنفذ أوامرها بدون اعتراض أو تردد.

وقد نجح الفكر الشيوعي وانتشر، واعتنقه ما يقرب من ٢٠٠ مليون في روسيا، وأكثر من مليار نسمة في الصين، وامتد عبر أوربا الشرقية وتغلغل في غرب أوربا وكان له أنصاره ومؤيدوه، بل والمنادون به من العرب والمسلمين (٣٩).

ولكن إذا كانت الشيوعية وحكامها قد استخدموا كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة فى سبيل تحقيق العولمة فى كل مكان، ومارست كل ما عرفه التاريخ من أعمال عنف وقتل واعتقالات وتقييد حريات ونفى وإعدام للقضاء على مخالفيها فقد كان هذا السبب إلى جانب إيمانها بالمبدأ القائل باستحالة التوفيق بين النظام الشيوعى وغيره من الأنظمة الأخرى، من أبرز الأسباب التى عجلت بسقوط الاتحاد السوفيتى - القطب الشيوعى الأعظم - حيث تضخم هذا الاتحاد، وازداد تسلحه، بصورة جعلته يشبه الديناصورات العملاقة التى أدى تسلحها الزائد وعدم قدرتها على التكيف مع البيئة - ومسايرة التغير والتطور الذى يعتبر سمة العصر - إلى أن انقرضت.

فالنظام الشيوعى ثبت فشله فى الاتحاد السوفيتى، وبدلاً من أن تنتقل الإشتراكية إلىالشيوعية - طبقاً للمادية التاريخية - ارتدت ثانية الى الرأسمالية وظهرت المشاكل الاقتصادية فى الاتحاد السوفيتى وانهار وتفتت، وتبع ذلك انتقال العالم من النظام الثنائى إلى نظام أحادى تسيطر عليه الولايات المتحدة الأمريكية. وهذا سوف نتحدث عنه فى الفصل القادم.

هوامش الفصل الثانى

١- على عبد المعطى محمد، العولمة وعصر متغير، محاضرة عامة ألقيت فى الموسم الثقافى بكلية الآداب فرع دمنهور، جامعة الإسكندرية،١٩٩٨.

٢- المرجع السابق.

٣- راجع فى ذلك

- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، جـ١، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) ص: ١١٦.
- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (الإسكندرية دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤) ص: ٦١.
- إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر (القاهرة: مؤسسة سجل العرب،١٩٦٦) ص:١٣٢ - ١٣٣.
- George sabine and thomas thrson, A History of political theory, fourth edition (Tokyo:Holt saunders,1981) P:43.
- William Ebenstein, Great political thinkers (Illnois: Dryden press, 1969) P:13.

٤- مصطفى النشار، ضد العولمة،ط١ (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٩) ص:٥٠.

٥- على عبد المعطى محمد، العولمة وعصر متغير.

٦- لطفى عبد الوهاب يحيى، اليونان، مقدمة فى التاريخ الحضارى (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٩)ص: ١٨.

٧- نفس المرجع ، نفس الموضع.

٨- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) ص : ٩٠.

٩- نفس المرجع ، نفس الموضع.

١٠- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦).

١١- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥).

(*) من كبار المؤرخين المحدثين المعنيين بالتاريخ الوسيط.

12- Bryce, the holy roman Empire, (oxford, 1984)

١٣- ل.م. هارتمان، ج باراكلاف، الدولة والامبراطورية في العصور الوسطى ترجمة وتعليق جوزيف نسيم يوسف (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٩)

(**) من المؤرخين اليونان العظام

١٤- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٩٩.

١٥- ول ديورانت، قصة الحضارة، ج٣ من المجلد الثالث (قيصر والمسيح) أو الحضارة الرومانية، ترجمة محمد بدران (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٤).

١٦- برتراند رسل، السلطة والفرد، ترجمة لطفية عاشور (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤).

١٧- على عبد المعطى محمد، العولمة وعصر متغير.

١٨- من الآية ٧٢، من سورة يونس.

١٩- من الآية ١٣٢، من سورة البقرة.

٢٠- من الآية ١٣٣، من سورة البقرة.

٢١- من الآية ٨٤، من سورة يونس.

٢٢- من الآية ٥٢، من سورة آل عمران.

٢٣- من الآية ٥٣، من سورة القصص

٢٤- محمد عبدالله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان (الكويت: دار القلم، ١٩٧٠) ص: ١٧٥.

٢٥- من الآية ١ سورة نوح.

٢٦- شوقى خليف، عالمية الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٦) ص:١٤.

٢٧- المرجع السابق.

٢٨- عبد القادر عوده، الإسلام وأوضاعنا السياسية (القاهرة: مطبعة نهضة مصر، بدون) ص:٢٨١.

٢٩- شوقى ضيف عالمية الإسلام، مرجع سابق.

٣٠- النور: ٣١.

٣١- الحديد: ٧.

٣٢- سيد قطب، العدالة الاجتماعية فى الاسلام (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨) ص: ١٠١.

٣٣- محمد أحمد خلف الله، القرآن والدولة (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٣) ص: ٣٣.

٣٤- على عبد المعطى، العولمة وعصر متغير.

٣٥- شوقى ضيف، عالمية الإسلام، مرجع سابق.

٣٦- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٣٨٩.

٣٧- ماهر نسيم، النظام الشيوعى (القاهرة: دار المعارف، بدون).

٣٨- نفس المرجع ، نفس الموضع.

٣٩- على عبد المعطى محمد، العولمة وعصر متغير.

الفصل الثالث

الأمركة ونظام القطب الواحد

الفصل الثالث

الأمركة ونظام القطب الواحد

يقول الدكتور محمد عابد الجابرى: "إن العولمة ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالى، بل هى أيضاً ـ وبالدرجة الأولى ـ أيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم، وتعنى العمل على تعميم نمط حضارى يخص بلداً بعينه هى الولايات المتحدة الأمريكية بالذات على بلدان العالم أجمع"[١].

ويلفت الكاتب الصحفى "ألفريدو فالاداو" النظر فى كتابة " القرن الحادى والعشرون سيكون أمريكياً" إلى أن الولايات المتحدة تحاول ـ وحدها دون غيرها ـ الهيمنة على عولمة المؤسسات السياسية والاقتصادية الدولية واحتكارها لنفسها [٢].

إن قوة وانتشار اتجاه العولمة الذى تدعمه الحكومة الأمريكية، والنخبة السياسية والإعلامية الفعالة فى واشنطن إلى جانب الشركات الجبارة الأمريكية متعددة الجنسيات هى التى تسيطر الآن على تشكيل "بنية" العولمة، وتستهدف إشاعة وسيادة قيم أسلوب الحياة الأمريكية [٣]. ولعل ذلك هو ما دفعنا لأن نعبر عن العولمة الآن بأنها 'أمركة'

وقد كتب "جوزيف نيباى" أحد كبار المسئولين السابقين فى البنتاجون مقالاً مهماً فى مجلة "فورين أفيرز" توقع فيه أن تتمكن الولايات المتحدة من تدعيم هيمنتها على العالم عبر قدرتها على التحكم فى المنظومات المعلوماتية وتقنيات الاتصال.

ومن ثم فإن العولمة "الأمركـة" هـى وسيلة للهيمنـة أو هـى نمـط مـن الاحتلال الجديد، احتلالاً جُددت آلياته وأساليبه بفعل التقدم التكنولوجـى، فلـم يعد قائماً على احتلال الأرض، بل أصبح قائمـاً علـى تحويـل العـالم كلـه الـى سوق استهلاكية للمنتجات الغربية [٤]. إنها الأمركة التى تفرض نفسها وتهيمن على العالم، وكأنها قدر محتوم.

معالم الأمركة

بعد انهيار الاتحاد السوفيتى أصبحت الولايات المتحدة الأمريكيـة هـى القوة العظمى الوحيدة الأن. فمع تنامي فى مجالات السياسة والاقتصاد وتبـادل المعلومـات والثقافـة ووسـائل الاتصـال، ونظـراً إلـى دور الولايـات المتحـدة المركزى فى معظم هذه المجالات، بات من الصعوبة بمكان معرفة الحد الذى ينتهى عنده النفوذ الأمريكى.

وبغض النظر عن الحجج التى يطرحها القائلون بغلبـة طـابع التعدديـة القطبية على هيكل أو بنية النظام الدولى، ومع التسـليم بتعـدد المشـكلات التـى تواجهها الولايات المتحدة على الصعيد الداخلى، وكثرة الإخفاقات التـى منيـت بها سياستها الخارجية خلال السنوات الأخيرة، إلا أنها تبقى هى القوة العظمـى الوحيدة، ولو لفترة من الزمن، وذلـك لأن الـدول الأخـرى المرشـحة للصعـود إلى مرتبة القطب الدولى مثل اليابان والصين والمجموعة الأوربية ينقصـها فـى الوقت الراهن بعض مصادر القوة والتأثير التى تؤهلها لذلك.

وفى ضوء ذلك وبشكل أكثر تحديداً يمكـن القـول: إن النظـام الدولـى يتسم فى هذه المرحلة من تطوره بتعددية قطبية فى مجـال الاقتصـاد وأحاديـة قطبية على المستوى الإستراتيجى والعسكرى، هذا وقد تعزز مركـز الولايـات المتحدة الأمريكية كقوة عظمى وحيدة فى عالم ما بعد الحرب الباردة بالاستناد

إلى دورها فى حرب الخليج الثانية، وما ترتب عليها من آثار وتداعيات على الصعيدين الإقليمى والدولى [٥].

وقد أفرز هذا التحول فى تطورات النظام الدولى تطورات عدة كان أهمها: تمدد دور الولايات المتحدة الأمريكية على الصعيد العالمى، مما جعل البعض يعتبر العولمة مرادفة للأمركة، بمعنى سعى الولايات المتحدة الأمريكية إلى إعادة صياغة النظام العالمى طبقاً لمصالحها وتوجهاتها وأنماط القيم السائدة فيها [٦].

ولكن ما معالم الهيمنة الأمريكية؟ وما حظها من الاستمرار؟ وما التحديات التى تواجهها؟

سنحاول الإجابة على هذه الأسئلة من خلال عرض موقع الولايات المتحدة فى المجالات الآتية:

أولاً المجالين العسكرى والسياسى

لقد أقامت الولايات المتحدة الأمريكية تحالفات عالمية، وقوى عسكرية متعددة الوظائف، واللافت للانتباه تجاه هذه التحالفات هو أن معظمها عقدت مع أعداء سابقين مثل ألمانيا واليابان. أو من أجل مواجهة أعداء معينين ـ عادوا أعداء ـ مثل حلف شمال الأطلسى لمواجهة الاتحاد السوفيتى السابق. وتحالفات أسيوية لمواجهة الصين التى صارت دولة صديقة لهم الآن ومع ذلك مازال نظام التحالفات الأمريكى هذا قائماً لا تبدو فيه أى دلائل تشير إلى تفككه [٧].

ففي تاريخ العالم كاد أن يصبح قانوناً من قوانين العلاقات الدولية أنه كلما قامت دولة عظمى وحاولت فرض سلطتها من طرف واحد تألبت القوى الأخرى سريعاً ضدها لتخلق توازناً في القوى، ولحماية قوتها وحرية تحركها في وجه تلك الدولة العظمى الصاعدة، ومن أمثلة ذلك التحالف الأوربي ضد نابليون في القرن التاسع عشر، والتحالف ضد المانيا الهتلرية في هذا القرن.

فبحسب هذا القانون التاريخي كان من المتوقع قيام نظام من التحالفات في العالم، عقب انهيار الاتحاد السوفيتي، لتحدى قوة الولايات المتحدة والتوازن معها (*). فلدى أوربا الغربية ـ مجتمعة ـ اقتصاد أضخم من الاقتصاد الأمريكي، ولدى روسيا ترسانة من الأسلحة النووية توازى الترسانة الأمريكية، ولدى اليابان اقتصاد يعتبر من أكثر اقتصاديات العالم تقدماً، كما أن الصين والهند عملاقان لا يستهان بهما. من هنا كان بالإمكان أن يتألب بعض من هذه القوى على الأقل لإعادة التوازن إلى موازين القوى العالمية، ولكن ذلك لم يحدث.

نعم لقد أعلنت روسيا والصين في عام ١٩٩٧ عن نيتهما في إقامة تحالف استراتيجي، ولكن بوريس يلتسين وجيانج زيمنج فضحا أمرهما بالحماس الزائد الذى أظهراه لإقامة علاقات قوية بالولايات المتحدة خلال زيارة كل منهما لها، فتبين أن علاقة كل من روسيا والصين بالولايات المتحدة تفوق أهمية علاقة كل منهما بالآخر.

كما تحاول فرنسا بانتظام تأليب حلفائها الأوربيين ليؤدوا معا دور التوازن مع الولايات المتحدة، ولكن حلفاء فرنسا ـ الألمان والبريطانيون والإيطاليون وغيرهم من أصدقائها الأوربيين ـ يمتنعون في أغلب الأحيان عن مجاراتها.

وفى الواقع أن مجموعة صغيرة من الدول العربية والإسلامية ايران، والعراق، وليبيا، والى حد ما سوريا ـ وكذلك دول قليلة أخرى مثل كوبا وكوريا الشمالية، هى الدول الوحيدة اليوم التى تقاوم الهيمنة الأمريكية.

ولكن كيف استطاعت الولايات المتحدة أن تتبوأ مركز الهيمنة فى أوربا وأسيا وأفريقيا والأمريكتين؟ وما إطار سياستها الخارجية ونظامها التحالفى؟

يقول المحلل الألمانى جوزف جوفى فى دراسة جديدة له أن الولايات المتحدة اتبعت سياسة خارجية مقتبسة من طرازين أوربيين هما: طراز بريطانيا الاستعمارى وطراز ألمانيا البسماركية.

فالسياسة البريطانية الخاصة بأوربا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر قامت على منع قيام أى قوة تتحدى قوة بريطانيا، وذلك بتأليف وتأييد تحالفات إقليمية ضد أى متحد جديد. وقد رأى الاستراتيجيون البريطانيون فى ذلك " دور الموازن" Balancer Role وأملى عليهم التدخل ضد بروز أى قوة عظمى أخرى تقديم دعم مالى وعسكرى لخصوم تلك الدولة الصاعدة الأخرى. وقد ناسبت هذه الاستراتيجية بريطانيا لأنها جزيرة ذات قوات برية محدودة، ولكنها كانت تملك أسطولاً بحرياً ضخماً أمن لها السيطرة على البحار وسمح لها بإدارة توازنات إقليمية بمرونة حول العالم(٨).

اتبعت الولايات المتحدة استراتيجية مشابهة بتأييدها للتحالفات المعادية لألمانيا فى الحربين العالميتين الأولى والثانية، وبدعمها منظمة حلف شمال الأطلسى ضد الاتحاد السوفيتى ابان الحرب الباردة، وكذلك بتأييدها لليابان وتايوان وكوريا الجنوبية ضد القوتين السوفيتية والصينية أثناء الحرب الباردة

أيضاً، وبفرضها إسرائيل ضد العرب طوال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

والولايات المتحدة، مثل بريطانيا الاستعمارية، تحميها المحيطات من جميع الجهات، وهى ليست بحاجة إلى استعمال جيوشها البرية استعمالاً مباشراً إلا من وقت إلى آخر، لذلك ركزت على السيطرة على البحار وعلى الجو، وأخيراً على الفضاء أيضاً.

فعوضاً عن الدخول المباشر فى الصراعات العسكرية، فضلت الولايات المتحدة، على غرار بريطانيا، خيار السيطرة على البحار والجو والفضاء، واستعملت سيطرتها هذه لخلق توازنات إقليمية فى جميع أنحاء العالم، ولمنع أى قوة إقليمية من النمو لكى لا تصبح خطراً عالمياً على السيطرة الأمريكية.

ففى عام ١٩٨٠ أعلن الرئيس الأمريكى السابق جيمى كارتر، اعتبار الخليج منطقة نفوذ ومصالح أمريكية، الأمر الذى يعطى الولايات المتحدة الحق فى استخدام القوة العسكرية للحفاظ على أمن الخليج وحماية المصالح الأمريكية.

وأعقب ذلك ما أعلنه الرئيس رونالد ريجان من خطط طموح لبناء قوة عسكرية تكنولوجية عالمية فريدة عن إيمان بأن الولايات المتحدة قادرة على فرض كلمتها عالمياً من خلال قوتها العسكرية وتفوقها التكنولوجى.

أما الرئيس جورج بوش، فقد اعتبر أمريكا الوسطى منطقة نفوذ خاصة بالولايات المتحدة، تفعل بها ما تشاء. ومن هذا المنطلق جاء تدخله

العسكرى فى بنما لمعاقبة رئيسها من أجل تجارة المخدرات واتبع بوش نفس الأسلوب فى منطقة الخليج عندما تعرضت الكويت للغزو العراقى، حيث تزعمت الولايات المتحدة تحالفاً دولياً ضم العديد من دول العالم، لشن الحرب ضد العراق من أجل تحرير الكويت وما ترتب على هذه الحرب من تثبيت للوجود العسكرى الأمريكى الدائم فى الخليج.

أما الرئيس بل كلينتون فقد أكمل مسيرة سابقيه عندما تولى منصبه، وذلك عندما أعلن: أنه يعطى الأولوية للسياسة الداخلية والاقتصاد نعم، ولكنه تمسك بالتدخل خارجياً سياسياً وعسكرياً من أجل حماية مصالح الشعب الأمريكى.

وهكذا استمرت الولايات المتحدة تمارس جهودها للحفاظ على صورتها كشرطى عالمى. ولم يتأثر هذا الدور أو تقل فاعليته نتيجة لوجود رغبة قوية لدى الاتحاد الأوربى فى أن تكون له سياسة أمنية موحدة ومستقلة.

أما وزير الخارجية الأمريكى الأسبق "لوارين كريستوفر"، فقد حدد الضوابط لما أسماه "الفعل الدولى الأمريكى" وقسمها إلى مجموعة من المبادئ، وأخرى من الأولويات.

وقد تضمنت المبادئ عدة عناصر أبرزها:

أنه ينبغى على الولايات المتحدة أن تقود العالم، وأن تنمى علاقاتها مع القوى الكبرى الأخرى كالاتحاد الأوربى وروسيا واليابان والصين، وأن تسهم فى تفعيل مؤسسات التعاون الأقليمى والعالمى كالأمم المتحدة. وأن تساند الديمقراطية وحقوق الإنسان.

أما الأولويات فتتضمن: ترويج الأمن الاقتصادى، وتطوير الأمن الأوربى، وسلام الشرق الأوسط، ومكافحة انتشار أسلحة الدمار الشامل، وكذا مكافحة الإرهاب والمخدرات والجريمة المنظمة.

وفيما يتعلق بالأداة العسكرية فقد ركزت الاستراتيجية الأمريكية على تطوير التكنولوجيا المتقدمة فى وسائل التسليح، وقد كشفت حرب الخليج هذا التوجه بما قدمته الولايات المتحدة من أسلحة وطائرات متطورة بشكل كبير.

هذا، وتحتفظ الولايات المتحدة بقوات للتدخل السريع عند وقوع أى مخاطر فى أى مكان. وهى تمتلك القدرة على الوصول إلى أى موقع فى العالم مجهزة بأحدث المعدات والأسلحة، ومدربة على أعلى مستويات التدخل المسلح.

وبالإضافة إلى أسلوب بريطانيا الاستعمارية اعتمدت الولايات المتحدة على عنصر من العناصر الاستراتيجية التى اعتمد عليها بسمارك بعد عام ١٨٧١ للحفاظ على قوة المانيا، وتوسيعها فى اوربا بعد توحيدها.

وقد كانت استراتيجية بسمارك تتلخص فى إقامة علاقات تعاون قوية بجميع القوى الكبرى فى اوربا ـ باستثناء فرنسا ـ بحيث يكون للقوى الأخرى نفع من استمرار صداقتها مع ألمانيا يفوق ما يمكنها الحصول عليه من قطع تلك الصداقة والانضمام إلى تحالف معادٍ لها.

وسعى بسمارك من خلال استراتيجيته هذه إلى ـ نسج شبكة من المصالح العسكرية والسياسية والاقتصادية يكون مركزها برلين، بحيث تكون

مصالح البلدان الأخرى مرتبطة مركزياً بحسن علاقاتها ببرلين، وبالتالى، فإن أى تفكير فى الابتعاد عن برلين أو الخلاف معها سيكون باهظ الثمن.

وهذه السياسة يمكن وصفها بأنها سياسة وقائية بمعنى أنها تسعى لاستمرارية النفوذ عن طريق إزالة العوامل التى تحفز على الانقلاب ضد القوة المركزية، وبالتالى توفر على القوة المركزية المسيطرة ضرورة الدخول فى حروب مباشرة لفرض نفوذها.

وقد سارت الولايات المتحدة، بعد الحرب العالمية الثانية على خطى بسمارك، محاولة جعل نفسها مركز علاقات العالم السياسية والدبلوماسية والأمنية والاقتصادية والثقافية بإقامة علاقات قوية بعدد كبير من البلدان فى العالم، بحيث صارت لمعظم تلك البلدان فائدة من حسن علاقاتها بالولايات المتحدة تفوق ما يمكن أن تُحصّله من الصراع ضدها.

وبهذه الطريقة أصبح من الصعب الانضمام إلى أى منظومة عالمية ـ سياسياً واقتصادياً ـ دون المرور بواشنطن والحصول على الموافقة الأمريكية. فليس من باب المصادفة أن تكون واشنطن مقر البنك الدولى وصندوق النقد الدولى كما لا يجوز التقليل من أهمية الزجّ المتواصل للبيت الأبيض، ووزارة الدفاع، ووزارة الخارجية الأمريكية فى السياسة العالمية.

ومع تنامى مصالح أمريكا الاقتصادية فى أنحاء العالم، ومع وجود تهديدات قوية من قبل أوروبا بقيادة ألمانيا الموحدة، ومن قبل آسيا بقيادة اليابان أو من أى جهة أخرى، قررت الولايات المتحدة إقامة قوة عسكرية على أساس حرب عالمية محتملة، فبعد أن كانت تركز خلال الحرب الباردة على إمكان مواجهة قوة المعسكر السوفيتى فقط، تحولت بعد ذلك إلى إنشاء قوة

عسكرية قادرة على أن تضمن لها السيطرة العسكرية على العالم. وكان العمود الفقرى لهذه القوة ترسانة نووية ضخمة قادرة على ردع أى متحدٍ لها.

أما فيما يتعلق بالقوة غير النووية، فقد ركزت الولايات المتحدة على تنمية سيطرتها على البحار بتقوية سلاحها البحرى على نطاق واسع، وتوسيع سيطرتها على الجو، ثم على الفضاء، عن طريق إنفاق باهظ على سلاح الجو وعلى برامج الفضاء العسكرية.

هذه الفروع من القوى العسكرية يدعمها جيش برى منتشر فى أوربا وكوريا الجنوبية واليابان، وفيما عدا ذلك فتمركز ضمن حدود الولايات المتحدة أنواع القوة العسكرية والسياسية الأخرى.

فالقوة العسكرية الأمريكية تتألف حالياً من ثلاثة فروع متساوية: هى الجيش والبحرية والطيران، وفى كل منها ما يقرب من ٥٠٠ ألف جندى ـ كما أن الانفاق العسكرى الحالى يقارب ٢٧٠ مليار دولار فى السنة ـ بانخفاض ما يقرب من الثلث عما كان عليه إبان الحرب الباردة ـ واستراتيجية العسكريين العامة هى استراتيجية الهيمنة العالمية، وغايتها أن تؤمن قدرة أمريكا على السيطرة على جميع المسارب البحرية والجوية والفضائية عند الحاجة، ولتمكنها من الفوز فى حربين إقليميتين فى آن واحد، فى العراق وفى كوريا مثلاً.

ولدى الولايات المتحدة حالياً قوات منتشرة فى أوربا الغربية، وكوريا الجنوبية واليابان، وقوات أقل شأناً فى بنما وهندوراس وكوبا وأيسلندا والمملكة العربية السعودية والكويت وقطر وسنغافورة واستراليا، أما فى القارة الأمريكية، وسطاً وجنوباً، فقد سيطرت على المنطقة منذ القرن التاسع عشر

عبر مزيج من التدخلات العسكرية والسياسية والاقتصادية وبعد إطاحة أنظمة الحكم المعادية لها في تشيلي وهندوراس ونيكاراجوا، لم يبق سوى كوبا تتحدى القوة الأمريكية مكافحة من أجل البقاء في وجه الحصار الاقتصادى الأمريكى الذى أدى بالشعب الكوبى إلى حافة المجاعة.

وفى أوربا يبدو أن السباق على القوة قد أنتهى عقب انهيار الاتحاد السوفيتى فحلف وارسو لفظ آخر أنفاسه وأخذ حلف شمال الأطلسى الذى تقوده أمريكا يتوسع شرقاً، ففى مؤتمر مدريد ـ يوليو ١٩٩٧ ـ قبلت المنظمة مبدئياً عضوية بولندا وجمهورية تشيكيا والمجر.

وإذا كانت روسيا قد أصدرت بعض التحفظات فى شأن توسع الحلف، إلا أن روسيا نفسها طلبت أن يكون لها دور فى الحلف العسكرى الغربى.

وللولايات المتحدة تحالفات قوية فى شرق آسيا، مع اليابان وتايوان وكوريا الجنوبية، كما تسعى للتفاهم مع القوة الصينية، ويبدو أن العلاقات الصينية ـ الأمريكية فى تحسن. وتبقى كوريا الشمالية الوحيدة فى شرق آسيا المناهضة بثبات للنفوذ الأمريكى.

أما فى جنوب شرقى آسيا فقد تحولت الخلافات المريرة مع فيتنام ولاووس وكمبوديا إلى تعاون واضح، أما جنوب أسيا فقد أصبحت الهند وباكستان قريبتين من الولايات المتحدة.

وفى أفريقيا أخذت الولايات المتحدة تعمل على إقامة علاقات قوية بمعظم الدول الرئيسية فيها، وتستعمل شتى الأساليب لإبعاد نفوذ فرنسا

وغيرها من القارة. وإن كانت تواجه تحد معين فهو من جانب ليبيا وإلى حد ما السودان.(٩)

وأخيراً، فإن النواحى السياسية المتصلة بتصدير الثقافة السياسية الأمريكية لا يمكن تجاهلها، فبعد انحسار الاشتراكية والشيوعية، فرضت الديمقراطية التمثيلية الليبرالية نفسها على الساحة، على أنها الصيغة المثالية للتنظيم السياسى.

فإذا كان الحزب الشيوعى الصينى لا يزال متمسكاً بالسلطة، وبمركزيته رغم تخليه عن الشيوعية الاقتصادية، فإن معظم الدول الكبرى فى العالم قد قبلت الديمقراطية الليبرالية على أنها وحدها صيغة النظام السياسى الأمثل والقابل للاستمرار.

وقد استطاعت الولايات المتحدة - وهى من رواد الديمقراطية التمثيلية فى العالم - استعادة ما فقدته من رونق سياسى خلال الحرب الباردة، لتصبح نموذجاً سياسياً تحاول أن تحتذيه بعض الدول الأخرى فى العالم.

ولكن على الرغم من بعض التحديات الهامشية التى تفرض نفسها على النظام الأمريكى، يبقى الوضع العسكرى الأمريكى على مستوى لم يسبق له مثيل من حيث التفوق، وتدخل الولايات المتحدة القرن الحادى والعشرين، وهى فى موقع سياسى وعسكرى مركزى فى العالم.

نظرة نقدية للمجالين العسكرى والسياسى

تمثلت الهيمنة الأمريكية فى المجال العسكرى فى التقييد الانتقائى للعنف فى العلاقات الدولية، بتقويض الولايات المتحدة للتجارة الدولية للسلاح

بالرقابة المباشرة وغير المباشرة. وتبرز في هذا السياق مبادرة الرئيس الأمريكي السابق "جورج بوش" المعلنة في يونيو عام ١٩٩١ لضبط صادرات السلاح العالمية لمنع انتشار أسلحة الدمار الشامل.(١٠)

وهنا تبرز سلبيات هذا المشروع ومدى التوائه وذلك فيما يلي:

١- لقد تمت صياغة هذه المبادرة بحيث لا تمثل في الواقع مدخلاً للسلام العالمي، من خلال حجب تدفق الأسلحة على مناطق التوتر في العالم بصورة متكاملة ومتوازنة.

٢- إن هذه المبادرة قد أصبحت مدخلاً لتكوين كارتل عالمي لتجارة السلاح بين الدول الثمانية عشرة المصدرة للسلاح، وفي قلبها الدول الخمس المصدر الأكبر للسلاح في العالم. بحيث يتصرف هذا الكارتل بصورة تضمن تدفق السلاح على دول معينة بحكم ولائها الاستراتيجي للغرب، وحجبه عن دول أخرى بحكم مجرد الشك في عمق ولائها الاستراتيجي للغرب عموماً، وللولايات المتحدة على وجه الخصوص.

هذا بالنسبة للمجال العسكري، أما على المستوى السياسي فتتمثل الهيمنة الأمريكية هنا باختصار في إطلاق شعار الديمقراطية والليبرالية السياسية من النمط الغربي، كعلامة على نمط السياسات المرغوب فيها من جانب أمريكا، مع فرض التحول إليه بصورة انتقائية تبعاً للمصالح والرؤى الأمريكية. (١١)

وتتمثل خطورة هذا المشروع السياسي الأمريكي فيما يلي:

١- التناقض الفادح بين إقدام الولايات المتحدة على تكثيف الضغوط على دول معينة بهدف فرض التحول إلى الديمقراطية في الوقت الذي ترعى

فيه نظماً تسلطية وتساعدها على قهر النضال الديمقراطى الشعبى خاصة إذا كان مسلحاً فى طائفة من الدول الأخرى.

٢- التدخل الواضح من قبل أمريكا فى الشئون الداخلية لدول العالم، ويظهر ذلك فى تقييد سيادة الدولة القومية فيما يتعلق بمجالات معينة من شئونها الداخلية مثل حقوق الإنسان والأقليات وغير ذلك.

٣- انعدام التوازن على مستوى العلاقات بين مناطق الكرة الأرضية، وهذا ما يعبر عنه بعلاقة: شمال. جنوب.

٤- انعدام التوازن على مستوى العلاقات بين الدول فى صناعة القرار أو صياغة العلاقات الدولية، وهذا ما يعبر عنه بمركزية القرار العالمى أو الأحادية القطبية[١٢].

ثانياً: المجال الاقتصادى:

من الواضح أنه فى خلال السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن بدأت الاشتراكية والشيوعية فى التقهقر، وبحلول التسعينيات بدت الرأسمالية وكأنها نظام التعامل الاقتصادى الأوحد بلا منازع.

كان من نتيجة هذا الفوز الأخير أن أعلن بعض المراقبين الأمريكيين مثل فرانسيس فوكوياما نهاية التاريخ، بمعنى أنه بعد قرنين من التناقض والخلاف بين الرأسمالية والاشتراكية بدت الرأسمالية فائزة بالصراع حاسمة بذلك ـ بحسب زعمه ـ الجدل التاريخى حول النظام الاقتصادى الأنسب للبشرية[١٣].

لقد أدت الولايات المتحدة دوراً رئيسياً فى دعمها للرأسمالية، ففضلاً عن كون الولايات المتحدة، طوال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية أكبر سوق وأكبر دولة مصدرة فى العالم، فقد جعلت من بناء اقتصاد عالمى

رأسمالى حجر أساس فى توجهها على الصعيدين السياسى والاقتصادى الدولى.

ولما كانت الولايات المتحدة أكبر دولة مصدرة، فإن لها مصلحة إذاً فى الإنماء الاقتصادى على الصعيد العالمى لكونه يغذى نموها السياسى. وكى تحافظ على أنظمتها ومؤسساتها الرأسمالية فى وجه التهديدات التى تكونها أنظمة اجتماعية اقتصادية أخرى.

وقد أنفقت الولايات المتحدة الكثير فى سبيل انتشار اقتصاديات رأسمالية فى كثير من بلدان العالم، وعلى الأخص لدى عدويها السابقين: ألمانيا واليابان، وفى بلدان أخرى فى أوربا الغربية، وفى شرق وجنوب شرقى آسيا، فبالإضافة إلى المساعدات الضخمة التى قدمتها إلى شرق آسيا، وسعت الولايات المتحدة مساعداتها الخارجية لمناطق أخرى فى العالم النامى تعزيزاً للمؤسسات والاقتصادات الرأسمالية حيثما أمكنها ذلك.

وقد رافق هذه الجهود إقامة مؤسسات اقتصادية رأسمالية على نطاق عالمى، مثل البنك الدولى وصندوق النقد الدولى واتفاقية الجات GATT، وغيرها من المؤسسات الاقتصادية العالمية التى تسيطر عليها أمريكا.

هذا فضلاً عن عشرات الاتفاقات التجارية الثنائية أو متعددة الأطراف مع مختلف دول العالم. ولا شك فى أن الاستراتيجية الاقتصادية الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية استراتيجية ذات طابع عالمى.

وقد استخدمت الولايات المتحدة سوقها الداخلية الواسعة فى خدمة استراتيجيتها الدولية، بحيث بكرت فى فتحها أمام حلفائها الجدد مثل المانيا

واليابان وتايوان وكوريا الجنوبية لمساعدتها على النهوض باقتصاداتها، وذلك من أجل بعث استراتيجية إنمائية قوية يكون التصدير قوتها الدافعة.

ومع أن ذلك من شأنه خلق عجز تجارى للولايات المتحدة، إلا أنه ـ فى نفس الوقت ـ يخدم مصالحها الدولية الرامية إلى خلق دول رأسمالية حليفة وقوية فى أنحاء عديدة من العالم، وجعل اقتصاديات تلك البلدان مرتبطة بالاقتصاد الأمريكى وتابعة له.

وقد برز الاقتصاد الأمريكى كقوة مهيمنة فى الاقتصاد العالمى، عقب ما سببته الحرب العالمية الثانية من دمار، وعلى الرغم من المشاكل الجدية التى واجهت اقتصاد الولايات المتحدة فى السبعينيات والثمانينيات والذى تمثل فى تحملها العجز الضخم فى ميزانها التجارى، استطاعت الولايات المتحدة إعادة بنيان اقتصادها فى اوائل التسعينيات.

ففى الوقت الذى ظلت فيه أوربا الغربية تقاوم ارتفاع تكلفة الإنتاج فيها وارتفاع البطالة، وفى الوقت الذى ظلت فيه اليابان تتخبط فى ركود إقتصادى منذ عام ١٩٩٠، نهضت الولايات المتحدة الأمريكية وأستعادت تفوق حصتها فى الأسواق فى صناعتى السيارات والكمبيوتر، وأعادت تأكيد موقعها على أنها أكبر سوق وأكبر دولة مصدرة فى العالم.

ولعل الأهم أنها باتفاقاتها وبتفوقها فى الأبحاث فى حقل التقنية الرفيعة والتطوير وضعت نفسها فى موقع جيد يخولها الاستمرار فى السيطرة على الأسواق العالمية لبرامج الحاسب الآلى وشبكة الاتصالات العالمية (الانترنت)[١٤].

المجال الاقتصادى من منظور نقدى

تمثل نظام الهيمنة الأمريكية على الاقتصاد فى فرض الانتقال المباشر إلى اقتصاد السوق على العالم أجمع، انطلاقاً من إيمانهم بمبدأ أن الاقتصاد الوحيد المشروع فى العالم هو الاقتصاد الرأسمالى.

ولكن يبدو أن هذه الهيمنة لا تخلو من سلبيات وأخطار نذكر منها ما يلى:

١- يتناقض هذا المبدأ مع الحاجة إلى التعددية فى النظم الاقتصادية والاجتماعية، وضرورة توافقها مع الحاجات والظروف النوعية والثقافات القومية فى كل بلد أو منطقة من مناطق العالم الكبرى.

٢- إن الاطار العام لعملية الانتقال هذه يتم بإشراف مباشر من جانب الولايات المتحدة عبر شروط المعونة الاقتصادية ومفاوضات إعادة جدولة الديون المتراكمة على دول العالم الثالث. هذا بالإضافة إلى الإشراف غير المباشر عبر ما يسمى ببرامج التكيف الهيكلى التى تفرضها المؤسسات الاقتصادية الدولية خاصة صندوق النقد الدولى. والبنك الدولى ، وهى مؤسسات خاضعة للهيمنة الأمريكية.

٣- ازدياد المعاناة الاجتماعية بسبب الإصرار على تسريع عملية الانتقال إلى اقتصاد السوق وتطبيق وصفة جاهزة للسياسات الإقتصادية على جميع الدول دون مراعاة كافية لظروفها الخاصة فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى.

٤- ان الأمر المهم الذى يكمن وراء الفرض المتجانس للانتقال الجماعى إلى اقتصاد السوق فى العالم الثالث بصورة خاصة هو رفض الولايات المتحدة والمنظمات الاقتصادية الدولية الاعتراف بمشروعية

أية سياسة بديلة أو تعددية لهذا الاقتصاد، حتى ولو كان هذا الفرض تعسفياً وعنيفاً[١٥].

٥- يضاف إلى ما سبق سلبيات خاصة بالنظام الرأسمالى نفسه، وتتمثل أهم هذه السلبيات فيما يلى[١٦]:

أ- أممية رأس المال:

أى هروب رؤوس الأموال تهديداً للدولة غير القادرة على تنفيذ مطالب أصحاب رأس المال. وهى مطالب عديدة مثل: منحهم تنازلات ضريبية سخية، تقديم مشروعات البنية التحتية لهم مجاناً، إلغاء وتعديل التشريعات التى كانت تحقق بعض المكاسب للعمال والطبقة الوسطى.

ب- ازدياد الفجوة الاقتصادية بين الطبقات الاجتماعية، وهذه نتيجة لسياسة العولمة، خلقها التنافس العالمى الضارى.

جـ- ديكتاتورية السوق والعولمة: والتى تظهر فى مقولات يروج لها منظرو العولمة مثل:

- إن مراعاة البعد الاجتماعى واحتياجات الفقراء أصبحت عبئاً لا يطاق.
- على كل فرد أن يتحمل قدراً من التضحية حتى يمكن كسب المعركة فى حلبة المنافسة الدولية.
- ان شيئاً من اللامساواة بات أمراً لا مناص منه.

فى النهاية يمكن القول: إنه على الرغم من محاولة الولايات المتحدة لفرض نظمها الرأسمالية على العالم أجمع فإن موقع الولايات المتحدة نفسها فى الاقتصاد العالمى ليس مطلقاً فإذا كان المجال السياسى الدولى ذا قطب واحد، فإن الاقتصاد العالمى متعدد الأقطاب.

أية سياسة بديلة أو تعددية لهذا الاقتصاد، حتى ولو كان هذا الفرض تعسفياً وعنيفاً[١٥].

٥- يضاف إلى ما سبق سلبيات خاصة بالنظام الرأسمالى نفسه، وتتمثل أهم هذه السلبيات فيما يلى[١٦]:

أ- أممية رأس المال:

أى هروب رؤوس الأموال تهديداً للدولة غير القادرة على تنفيذ مطالب أصحاب رأس المال. وهى مطالب عديدة مثل: منحهم تنازلات ضريبية سخية، تقديم مشروعات البنية التحتية لهم مجاناً، إلغاء وتعديل التشريعات التى كانت تحقق بعض المكاسب للعمال والطبقة الوسطى.

ب- ازدياد الفجوة الاقتصادية بين الطبقات الاجتماعية، وهذه نتيجة لسياسة العولمة، خلقها التنافس العالمى الضارى.

جـ- ديكتاتورية السوق والعولمة: والتى تظهر فى مقولات يروج لها منظرو العولمة مثل:

- إن مراعاة البعد الاجتماعى واحتياجات الفقراء أصبحت عبئاً لا يطاق.
- على كل فرد أن يتحمل قدراً من التضحية حتى يمكن كسب المعركة فى حلبة المنافسة الدولية.
- ان شيئاً من اللامساواة بات أمراً لا مناص منه.

فى النهاية يمكن القول: إنه على الرغم من محاولة الولايات المتحدة لفرض نظمها الرأسمالية على العالم أجمع فإن موقع الولايات المتحدة نفسها فى الاقتصاد العالمى ليس مطلقاً فإذا كان المجال السياسى الدولى ذا قطب واحد، فإن الاقتصاد العالمى متعدد الأقطاب.

فمجمل اقتصاد أوربا الغربية أضخم من الاقتصاد الأمريكى، وكذلك اقتصاد منطقة شرق وجنوب شرق آسيا بوجه عام، كما أن الاقتصاد الأمريكى مازال يواجه مشاكل جدية قد تهدد نموه فى المستقبل، ومن هذه المشاكل: العجز فى الميزان التجارى، وعلى الأخص مع شرق آسيا، البالغ ١٦٠ مليار دولار فى السنة. وديون دولية متراكمة تربو على الألف مليار دولار(١٧).

وكانت الولايات المتحدة قد اعتمدت التسامح تجاه العجز التجارى على أنه جزء من استراتيجيتها الرامية إلى تقوية حلفائها الرأسماليين عقب الحرب العالمية الثانية، ولكن حجم العجز وثباته أبقيا الضغط على الدولار الأمريكى، وأصبح الخطر ينطوى على توقع انخفاض قيمة الدولار.

لقد أدى العجز فى الميزان التجارى إلى توسيع الاستثمارات الأجنبية، وخصوصاً اليابانية منها، فى الولايات المتحدة، وكذلك إلى شراء شطور كبيرة من الاقتصاد الأمريكى، ومنها العقارات والمؤسسات الصناعية والخدماتية. كما أن الدَيْن الخارجى البالغ، الف مليار دولار، والمتوجه فى أكثره لليابان، يفرض نزفاً مستمراً على الميزانية العامة، ويحول دون توظيف موارد مهمة فى الاقتصاد وفى الأنشطة الانتاجية.

كذلك فمما يهدد قدرة أمريكا على تمويل النمو، المستوى المتدنى للإدخار مقارنة ببلدان أخرى متطورة، إن نسبة الادخار الأمريكى تعادل نصف نسبته فى اليابان، ولا تتجاوز ثلثيها فى ألمانيا. لذلك فإن مستويات الادخار المتدنية تهدد القدرة على دفع عجلات التنمية بالمستوى اللائق، كما تهدد القدرة على اتخاذ الإجراءات المناسبة للمستقبل.

ولكننا نعود فنقول: إن الولايات المتحدة ستبقى قادرة على الاستمرار - رغم كل هذه التحديات - فى تأدية دور مركزى فى الاقتصاد العالمى، فنظراً إلى كونها أكبر دولة مصدرة فى العالم، فإن ذلك يعنى أن لها المصلحة الكبرى فى إنماء الاقتصاد العالمى، لذلك فإن سياستها العامة المنبثقة من مصالحها الاقتصادية الذاتية قد تستمر فى العمل على تقوية الرأسمالية العالمية، كى تكون أساساً للصادرات الأمريكية.

ثالثاً: المجال الثقافى والإعلامى

إن الولايات المتحدة الأمريكية - بمساندة ودعم احتكارات الشركات متعددة الجنسية - تقوم باختراق مجتمعات عالم الجنوب، وإخضاع شعوبه لأنماط المعيشة الغربية تحديداً الأمريكية".

فعن طريق المواد الإعلامية الغربية - مثل الأخبار والأفلام والبرامج التلفزيونية - يتم التأثير فى عقول أبناء الجنوب، وصبّه فى قالب الفكر الغربى، وهذا ما يسهل على الشركات متعددة الجنسيات زيادة مبيعاتها، هذا فضلاً عن أن قطاع الاتصالات الثقافية للنظام العالمى يتطور طبقاً لمستلزمات النظام العام، وأن تدفق المعلومات من منطقة القلب "المركز" إلى الأطراف - يمثل حقيقة أوضاع القوة، وهو ما تؤيده حقيقة انتشار لغة بمفردها كلغة عالمية هى اللغة الإنجليزية. (١٨).

وقد ساعدت المعلوماتية على تحقيق الأمركة فى المنتجات الفنية كافة، والتى أصبحت "أمريكية الصنع" كما أن الثقافة التى تفرض نفسها تتفرع فى جذورها من الولايات المتحدة إلى كل انحاء العالم، الأمر الذى يستتبع احتلال أمريكا لمركز الصدارة فى الحياة الثقافية للعالم(١٩).

ومما يبرهن على صدق ما نقول من أن هدف امريكا هو الهيمنة والسيطرة وأمركة العالم كله إعلامياً ما يلي:

- في شهر نوفمبر عام ١٩٩٦ تمكنت الولايات المتحدة من الحصول في مانيلا "عاصمة الفلبين" - خلال مؤتمر القمة الرابع لرؤساء بلدان منظمة التعاون الإقتصادى الأسيوى - من فتح أسواق بلدان تلك المنطقة أمام تقنية المعلومات حتى عام ٢٠٠٠ .
- في سنغافورة أوصى الاجتماع الوزارى لمنظمة التجارة العالمية الذي انعقد هناك في ديسمبر ١٩٩٦ بتحرير كامل لجميع خدمات الاتصال دون أى نوع من القيود العامة.
- في جينيف - وبإشارة من منظمة التجارة العالمية ايضاً - عقد يوم ١٥ فبراير عام ١٩٩٧ اتفاق حول الاتصالات، وقعته ٦٨ دولة، يقضى بفتح الأسواق الوطنية لعشرات من البلدان أمام شركات الاتصالات الأمريكية والأوربية واليابانية.

وفى معركة تحطيم الحواجز، قامت الولايات المتحدة الأمريكية بوضع ثقلها كله من أجل فتح أكبر عدد ممكن من البلدان امام التدفق الحر للمعلومات.

وانعقدت - لتحقيق ذلك - أربعة مؤتمرات دولية: جينيف ١٩٩٢، بوينس أيرس ١٩٩٤، بروكسل ١٩٩٥، جوهانسبرج ١٩٩٦. وقد تمكن خلالها الرئيس كلينتون ونائبه آل جور من تسويق فكرتهما حول "مجتمع المعلومات العالمى" أمام كبار المسئولين السياسيين فى العالم.

ولعل ذلك هو ما جعل "نعوم تشومسكى" عالم اللسانيات والباحث الأمريكى المعروف يقول :

" إن العولمة الثقافية ليست سوى نقلة نوعية فى تاريخ الإعلام تعزز سيطرة المركز الأمريكى على الأطراف، أى على العالم كله" كما أنها تمثل عصا استعمارية جديدة بحكومة عالمية لها مؤسساتها: البنك الدولى، وصندوق النقد الدولى، ولها أدواتها مثل الجات، والسبعة الكبار.

وفى هذا الإطار عبرت دول متقدمة - داخل نفس التشكيل الحضارى الغربى مثل فرنسا وكندا - عن التوجس الشديد من المخاطر الناجمة عن الهيمنة الأمريكية على الإعلام والثقافة تحت ستار العولمة.

إذ أن وسائل الإعلام الأمريكية تسيطر فى الواقع على ٦٥٪ من مجمل المواد والمنتجات الإعلامية والإعلانية والثقافية والترفيهية، بل إن فرنسا تقاوم سيطرة اللغة الإنجليزية على شبكة "الانترنت"، وذلك لأن ٩٥٪ من حجم تداول الاتصالات والمعلومات على الإنترنت باللغة الإنجليزية، فى حين أن ٢٪ فقط باللغة الفرنسية، كما ارتفعت أصوات فى فرنسا تنادى بتطهير اللغة الفرنسية محذرة من مؤامرة أنجلو ساكسونية على الثقافة الفرانكفونية فقال "جاك توبون" - وزير العدل الفرنسى:

أن الانترنت بالوضع الحالى شكل جديد من أشكال الاستعمار، وإذا لم نتحرك فأسلوب حياتنا فى خطر، لذلك رفعت فرنسا خلال مناقشات اتفاقية " الجات " الأخيرة شعار الاستثناء الثقافى.

وفى كندا بلغت الهيمنة الأمريكية فى مجال تدفق البرامج الإعلامية والتليفزيونية حداً جعل بعض الخبراء يشيرون إلى أن الأطفال الكنديين من كثرة ما يشاهدون من برامج أمريكية أضحوا لا يدركون أنهم كنديون.

وقد عبر وزير الخارجية الكندى الأسبق " فولكنر " عن ذلك الواقع بقوله لئن كان الاحتكار أمراً سيئاً فى صناعة استهلاكية فإنه أسوأ الى أقصى درجة فى صناعة الثقافة، حيث لا يقتصر الأمر على تثبيت الأسعار، وإنما تثبيت الأفكار أيضاً[٢٠].

ولكن ما سبب الإقبال الشديد على الصادرات الثقافية الأمريكية بالذات ولماذا لا نجد مثل هذا الإقبال على صادرات ثقافية أخرى غير الأمريكية؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتلخص فيما يلى:

١- إن أساليب الدعاية والتسويق الأمريكية عالمية الاتساع. ولما كان للإعلام والتسويق دور أساسى فى قولبة الأذواق والأزياء فى العالم الرأسمالى الحالى، فإن الاتجاهات والميول والأزياء التى تأتى بها كبرى بيوتات الإعلان والتسويق، والسلع التى تدفع بها الشركات العالمية والكبرى ينتهى بها الأمر لأن يكون لها تأثير كبير فى توجيه الأذواق عالمياً، وفى قولبة الرموز الثقافية الناشئة.

٢- للولايات المتحدة تفوق واضح على منافسيها الاقتصاديين فى المجالات الثقافية الشعبية، وعلى الأخص فى صناعتى الأفلام والموسيقى وقد تمكنت الولايات المتحدة من استغلال قوتها فى الإنتاج الفنى التليفزيونى، وفى الصناعة الترفيهية وشركات الأقمار الصناعية، فدخلت كل بيت على وجه الأرض، وأثرت فى كل فرد.

٣- أدركت أمريكا أن للثقافة المتدنية سوقاً أوسع بكثير من سوق الثقافة الراقية، ومع العلم أن فى الولايات المتحدة شعراء وروائيين وفلاسفة ومخرجين سينمائيين من أعلى المستويات، إلا أنه قد تبين لها أن رامبو ومادونا ومايكل جاكسون لهم أفضلية. إن النخبة الثقافية موجودة وجيدة

فى الولايات المتحدة، وتلاقى دعماً مقبولاً من الدولة ومن مؤسسات المجتمع، ولكنها نخبة محدودة ومحصورة فى الدوائر الفكرية.

٤- إن الولايات المتحدة بلد المهاجرين، وهى بالتالى مكونة من مزيج عالمى من المجموعات العرقية والدينية والثقافية المختلفة. كما أنه ليس لها هوية تاريخية أو حضارية عميقة الجذور. هذه الأسباب ساعدتها على أن تسوق منتجاتها عالمياً بسهولة أكثر من ألمانيا أو اليابان أو بريطانيا أو فرنسا.

٥- قد يكون هناك صلة قوية بين الاتجاه العصرى والتقدم التكنولوجى للعالم كله وبين الأمركة. فالعالم الآن يتجه إلى الرأسمالية والثقافة الاستهلاكية ودنيا المادة وتغيير الأزياء والأسواق الواسعة. وقد يكون ذلك هو ما تسعى إليه أمريكا فعلاً. فحدث نوع من التوافق بين الاتجاه العالمى والاتجاه الأمريكى [٢١].

تعقيب:

اتجهت العولمة أو الأمركة فى المجالين الثقافى والإعلامى الى تسخير وسائل الاتصالات والمعلومات الحديثة بضرب المقومات المعنوية وطمس القيم والمبادئ التى تتشكل منها شخصيات الأمم والشعوب، مما أدى إلى السلبيات الآتية:

١- السعى الدائم لترسيخ الأمركة الثقافية والإعلامية، جعل الدنيا قرية أمريكية عن طريق سلطان المعرفة، وشحن تقنيات الاتصال.

٢- الأمركة الثقافية والإعلامية، تمثل تجلياً ساطعاً للمركزية المهيمنة والمتسلطة والتى تحاول اختراق خصوصيات الغير، وتمزيق أنماطه الثقافية من أجل تأكيد التبعية.

٣- يكفى لكى نبرز ونبين مدى السيطرة الأمريكية على العالم عن طريق وسائل الاتصال والمعلومات أن نذكر الحقائق التالية[٢٢]:

أ- أن شبكة الانترنت - وهى أكبر شبكة معلوماتية عالمية - هى فى الأصل شبكة أمريكية.

ب- أن أمريكا تمتلك أكبر عدد من الأقمار الصناعية فى العالم.

جـ- أن سوق الإعلام العالمى تحتكره أربع وكالات إعلامية هى: أسوشيتدبرس، يونايتدبرس، رويتر، فرانس برس. والمدقق فى هذه الوكالات يلاحظ، أن اثنين منها أمريكية أسوشيتدبرس ، يونايتدبرس والثالثة بريطانية - رويتر - والرابعة فرنسية - فرانس برس - مما يؤكد أن نصف السوق الإعلامى العالمى هو فى الواقع أمريكى. فإذا كانت الأمور تسير على هذا النحو فماذا نتوقع؟!

إن الجواب هنا يأتى على لسان أحد المفكرين الغربيين حيث يقول: إن الولايات المتحدة الأمريكية باعتبارها القوة العظمى فى الثقافة المستهلكة من الجمهور العام لن تهيمن على وسائل اللهو والتسلية فقط بل ستوزع الخبز فى يوم ما.

رابعاً: المجال الاجتماعى

إذا كنا قد ذكرنا أن الحجم الأكبر من الصادرات الثقافية الأمريكية من نوعية متدنية، فإن للثقافة الأمريكية الراقية مكانة مهمة مهيمنة فى المجال الاجتماعى، وعلى رأسه مجال التعليم العالى والأبحاث فى الجامعات الأمريكية.

فمنذ قرابة المائة عام لم يكن هناك أى شك فى أن أعظم الجماعات كانت فى ألمانيا وفرنسا وبريطانيا، وأن الكليات الأمريكية كانت تعتبر تشبيهاً متواضعاً جداً لسابقاتها الأوربيات.

ولكن الصورة انقلبت فى النصف الثانى من القرن العشرين وأصبح التعليم العالى، من خلال أكثر من عشرين ألف جامعة ومعهد فى الولايات المتحدة فى وضع قيادى دون منازع. وتوافد الطلاب على هذه الجامعات من كل بلدان العالم (٢٣).

ولاشك أن انفتاح هذه الكليات والمعاهد أمام الطلاب الأجانب، يعنى أن أعداداً متزايدة من طلاب العالم تتخرج من الجامعات الأمريكية، حاملة معها أساليب ثقافة وطرق تفكير وسلوك اقتبستها خلال سنوات الدراسة الجامعية.

وبما أن هؤلاء الطلاب الأجانب يعودون إلى بلادهم، وأكثرهم يصبحون قادة، كل فى تخصصه، فإن قدرتهم تصبح واسعة على التأثير فى مجتمعاتهم بحسب ما اكتسبوه من علم ومعرفة خلال السنوات التى قضوها فى الولايات المتحدة.

تعقيب:

على الرغم مما حققه التعليم العالى فى أمريكا من مكانة عالية وراقية، إلا أن نظام التدريس والتدريب الأمريكى، دون مستوى الجامعة، بات أضعف بكثير من نظيره فى دول العالم المتقدم.

وعلى الرغم من تشديد إدارة كلينتون على التربية والتعليم لكونهما الطريق المؤدى إلى النمو فى المستقبل، فإن لامركزية التعليم فى الولايات المتحدة قد حالت دون تقدم ملموس.

يزيد من تعقيد هذه المشكلة عدم المساواة في توزيع الثروة، وعلى الرغم من المكاسب التي تحققت في هذا المضمار في سنوات الستينيات والسبعينيات، كان النمو في الثمانينيات قليل التساوي إذا قورن بما سبقه. وأفاد العشرين في المائة الأغنى من الشعب الأمريكي فقط، بينما ازداد عدد الفقراء، وأخذت قدرة وفرصة الطبقات الوسطى تتضاءل [٢٤].

وقد ارتبط وجود الفقر في الولايات المتحدة بنظام تربوي ضعيف، كما هدد بتوسيع الطبقات المحرومة التي لا يستهان بأعدادها، والتي هددت بتفاقم العنف والانحلال الأجتماعي والسياسي، وخصوصاً في المدن الكبرى مثل نيويورك وواشنطن وشيكاغو ولوس أنجلوس.

هوامش الفصل الثالث

١- محمد عابد الجابرى، قضايا الفكر المعاصر، مرجع سابق.

٢- نبيل زكى، أيديولوجية الهيمنة على العالم، أوراق الشرق الأوسط، العدد ٢١،مارس يونيو ١٩٩٨، ص: ٣٠.

٣- أحمد ثابت، العولمة، تفاعلات وتناقضات التحولات الدولية (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٨) ص: ٨.

٤- عمرو عبد الكريم، المنار الجديد، مرجع سابق، ٣٨.

٥- حسنين توفيق إبراهيم، النظام الدولى الجديد، قضايا وتساؤلات (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢).

٦- مسعود ضاهر، صدام الحضارات كمقولة أيديولوجية لعصر العولمة الأمريكية، الإتحاد الإماراتية، ١٩٩٧/٤/٢١. وكذلك فايق على عبيد، العولمة.. والعرب، المستقبل العربى، العدد ٢٢١، يوليو ١٩٩٧.

٧- بول سالم، العرب والعولمة مقال ورد بعنوان الولايات المتحدة والعولمة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة، ١٩٩٨) ص: ٢١٠.

* الاعتراض من هنا والاستدلال بأن الامبراطورية الرومانية لم يتكون ضدها أى تحالف مضاد يمكن الرد عليه بأنه فى أيام الرومان، وبعد سحق قرطاجة ومقدونيا لم يكن هناك أى مراكز قوى خليقة بأن تتألب لتتحدى قوة روما.

٨- المرجع السابق، ص: ٢١١.

٩- المرجع السابق، ص: ٢١٥.

١٠- محمد السيد سعيد، أطروحة النظام العالمى الجديد من الإستبداد والمشاركة، مقالة وردت بمجلة العربى، عدد ٤٠٣، يونيو ١٩٩٢.

١١- المرجع السابق.

١٢- وجيه كوثرانى، أزمة نظام عالمى أم اختلاف التوازن، إحدى أوراق ومداخلات المؤتمر الدولى حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات، تحرير فخرى لبيب (القاهرة: مطبوعات التضامن، مارس ١٩٩٧)
١٣- بول سالم، العرب والعولمة، مرجع سابق، ص: ٢١٦.
١٤- المرجع السابق، ص: ٢١٨.
١٥- محمد السيد سعيد، أطروحة النظام العالمى الجديد بين الإستبداد والمشاركة، مرجع سابق.
١٦- هانس ـ بيتر مارتينى، هارالد شومان، فخ العولمة، الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، ترجمة عدنان عباس على، سلسلة عالم المعرفة، ٢٣٨ (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب،١٩٩٨).
١٧- بول سالم، العرب والعولمة، مرجع سابق، ص: ٢٢٢.
١٨- أحمد ثابت، العولمة، تفاعلات وتناقضات التحولات الدولية، مرجع سابق، ص: ٨.
١٩- نبيل زكى أيديولوجية الهيمنة على العالم، مرجع سابق.
٢٠- عمرو عبد الكريم، العولمة، عالم ثالث على أبواب قرن جديد، مرجع سابق، ص: ٤٣.
٢١- بول سالم، العرب والعولمة، مرجع سابق، ص: ٢٢٢.
٢٢- الحسينى عصمة، المسلمون وتحديات العولمة، الوعى الإسلامى، عدد ٣٨٥، يناير ١٩٩٨.
٢٣- بول سالم، العرب والعولمة، مرجع سابق، ص: ٢٢٣.
٢٤- المرجع السابق، ص: ٢١٩.

الفصل الرابع

العولمة وانعكاساتها على

دول العالم الثالث

الفصل الرابع
العولمة وانعكاساتها على دول العالم الثالث

تقديم:

ليس جديداً أن نقول إن تأسيس مسارات الحوار والتعاون فى العالم تحكمه الآن مجموعات وتكتلات عنصرية وثقافية تعبث بها الأصابع الصهيونية الخفية إلى حد بعيد، هذه التكتلات التى تشكل قوى الضغط فى الحركة الدولية تسعى لفرض رؤيتها تبعاً لمصالحها وقدراتها، ضاربة عرض الحائط بالآخرين ومتحفزة لإدارة صراع دولى ينبنى على هذه الرؤية وتداعياتها، بدلاً من حوار وتعاون دوليين.

إن العولمة قد ولدت من رحم التنافس وعملت على زيادة حدة الفجوة بين الدول الغربية المتقدمة الغنية والدول الفقيرة النامية، كما ساعدت على الاستعلاء والهيمنة فى إدارة الحركة العالمية بما يتنافى مع حق الشعوب فى الدفاع عن هويتها الثقافية واستقلالها السياسى.

إن شعار العولمة كما تؤكده السياسات المعلنة للدول المتقدمة يحمل فى نفسه معانى ومضامين لا يمكن أن تكون مقبولة، وهو شعار يخفى تطلعاً لإحياء سياسات استعمارية اندثرت وأصبحت متجاوزة.

فالعولمة تركز فى القدر الأكبر من توجهاتها على البعد الاقتصادى، ومحاولة فرض نظام اقتصادى عالمى على المنافسة الحرة فى الإنتاج والتسويق والتجارة العالمية، ومحاولة إلغاء دور الدولة فى التدخل لتخفيف الأعباء، ومن الطبيعى أن يؤدى ذلك إلى إضعاف المؤسسات الإنتاجية فى الدول النامية، وزيادة أعباء هذه الدول المادية.

إن الآثار السلبية للعولمة على دول العالم الثالث ـ وخاصة العالم العربى والإسلامى ـ تفوق الآثار الإيجابية المتوقعة، فالمتغيرات الدولية الجديدة تفرض مزيداً من القيود على العرب والمسلمين، ولكن هذا لايمنع من القول إنها قد تتيح لهم بعض الفرص. والفارق فى الحالتين أن الآثار الإيجابية احتمالية، ومشروطة بقدرة دول العالم الثالث على تبنى الاستراتيجيات اللازمة لتعظيم الإيجابيات وتقليص السلبيات. لذا يمكن القول إن أهم آثار العولمة على دول العالم الثالث تتجلى فيما يلى:

أولاً: الآثار الاقتصادية

من المعروف أن تعبير التنمية الإقتصادية بمعنى تطوير أوضاع الدول الفقيرة حتى تلحق بقطار المتفوقين ـ ولو فى مؤخرته ـ ظهرت فى لغة السياسة والاقتصاد بعد الحرب العالمية الثانية. وأنشئ برنامج الأمم المتحدة الإنمائى (Undp) فى أوائل الستينيات. وعرفت الدول ما يسمى مساعدات التنمية التى تقدمها الحكومات الغنية الى دول العالم الثالث. وظهرت قروض التنمية من الدول الغنية والمؤسسات المتعددة الأطراف وأشهرها البنك الدولى وبنك التنمية الإفريقى وبنك التنمية الأسيوى وبنك التنمية للدول الأمريكية والصندوق العربى للإنماء الاقتصادى والاجتماعى الخ.

وإذا كانت قضية اللحاق (Catch.- up) لم تخدع العقلاء، فإن محاولة تضييق الهوة بين الشمال والجنوب بدت أمراً مأمولاً فيه لدى الكثير من رجال السياسة ومن أغلبية أهل الفكر. ولكن إذا كانت محاولة تضييق الفجوة أصبحت أملاً لدى الكثير فقد يكون الواقع غير ذلك تماماً. وبوسعنا الآن أن نختبر حقيقة الأمر من الأرقام الموثقة فى البنك الدولى ومن واقع تقارير التنمية التى يصدرها البنك سنوياً منذ أواخر السبعينيات. ويمكن هنا أن نقارن الأرقام الخاصة بالناتج المحلى الإجمالى للعالم ولغالبية دوله خلال ثلاثين

عاما بين ١٩٦٥، ١٩٩٥. وحتى نتأكد من تصور الاتجاه العام ونصحح ما يمكن أن يرد من خطأ عند مقارنة سنة واحدة بسنة أخرى نأخذ بيانات ١٩٨٨ كسنة متوسطة[١].

توزيع مجموع الناتج المحلى الإجمالى فى العالم

(نسب مئوية)

	١٩٦٥	١٩٨٨	١٩٩٥
الدول الصناعية السبع الكبرى	٦٩,٧	٦٩,٤	٦٧,٤
دول العالم الثالث	١٥,٥	١٤,٨	١٣,٤
بقية الدول الأوربية والصين	١٥,٣	١٥,٨	١٩,٢

حسبت هذه النسب من بيانات البنك الدولى فى تقارير التنمية فى العالم مع مراجعة أرقام أخرى منشورة فى مجلة OECDOBSERVER.

وقد بين الجدول نصيب الدول الصناعية الكبرى السبع (الولايات المتحدة، اليابان، ألمانيا، فرنسا، إيطاليا، بريطانيا، كندا) من ناحية، ومجموع دول العالم الثالث، بما فيها أقطار النفط والنمور الآسيوية، من ناحية أخرى.

إن هذه الدول تضم المقار القانونية Home Country لعدد ٤٢٦ شركة من أكبر خمسمائة من الشركات العالمية وفقاً لما جاء فى المجلة الأمريكية Fortune Magazine فى عددها الصادر فى ١٩٩٧/٨/٤.

أى أن القوى الاقتصادية الفاعلة فى تشكيل العولمة ترتبط، ولو شكلياً، بالدول السبع التى يجتمع رؤساؤها مرة كل عام. وهذا ما حمل بعض الكتاب على وصف قمة مجموعة السبع، بمجلس إدارة اقتصاد العالم.

إن نصيب العالم الثالث ـ حسب الجدول السابق ـ من مجموع الناتج المحلى الإجمالى للعالم فى تراجع منتظم. وهذا لا يتنافى مع واقع النمو الاقتصادى القوى فى عدد محدود من دوله والمتواضع فى معظمها.

إن الفجوة بين الشمال والجنوب تزايدت وكان المأمول أن تضيق، كما أن التراجع المحدود فى نصيب السبع الكبار كان لصالح الدول الصناعية (بقية أوروبا) وكذلك الصين. وأصبح المستودع الكبير لفقراء هذا الكوكب هو العالم الثالث الذى تراجع نصيبه من الناتج المحلى الإجمالى للعالم خلال العقود الثلاثة الماضية.

وقد تخلى البنك الدولى عن واحد من أهم مسلمات الليبرالية، وهو ما يسمى "مفعول التساقط" Trickling Down Effect ومقتضاه أن تزايد ثراء الأغنياء سيصفى تلقائياً وتدريجياً ظاهرة الفقر، لأن الغنى المتزايد يعنى تزايد الاستثمار وخلق أعداد كبيرة من فرص العمل، بحيث تنحصر البطالة وما يترتب عليها من فقر فى الكسالى والمعوقين، وهذا ما يمكن أن يعالج بفعل الخير Charity، أى مايتبرع به الأغنياء. وكان التخلى من جانب البنك الدولى سببه استمرار الفقر فى العالم، وتزايد أعداد الفقراء بانتظام(٢).

وقد افترض البنك أن المعدم هو من يحصل على دخل يقل عن دولار واحد فى اليوم، وقدر فى عام ١٩٩٥ أن عدد المعدمين فى العالم ١١٨٠ مليون نسمة، ورأى خبراؤه أن ثمانين مليوناً منهم سيتجاوزون هذا الحد إلى

أعلى فى عام ٢٠٠٠، وأضاف أنهم سيكونون من الآسيويين وسكان أمريكا اللاتينية. أما إفريقيا والشرق الأوسط فقد توقعوا لها زيادة ملموسة فى أعداد المعدمين.

وإذا ارتفعنا عن الدولار الواحد فى اليوم إلى ثلاثة دولارات فى اليوم ـ أى ١٠٩٢ دولاراً متوسط دخل الفرد سنوياً ـ نجد أن متوسط دخل الفرد أقل من ذلك فى ٥٧ دولة ـ وفقاً لبيانات تقرير التنمية فى العالم عام ١٩٩٧ ـ تضم ٣٥٧٦,٦ مليون نسمة، أى ٦٣٪ من إجمالى سكان الكرة الأرضية. وكل هذه الدول فى قارات الجنوب ماعدا ثلاث دول أوربية لا يتجاوز إجمالى سكانها عشرة ملايين نسمة هى: مولدافيا، مقدونيا، وألبانيا. ومنها بالطبع دول عربية كثيرة مثل: اليمن، موريتانيا، السودان، ومصر.

وموقع العرب يمكن تحديده هنا ضمن العالم الثالث تلك الدول التى خضعت لفترات مختلفة للاستعمار القديم، والتى لم تعرف إلا تنمية جزئية مشوهة وموجهة لخدمة الخارج، والتى ما زالت الغالبية من شعوبها تعيش فى مستويات متفاوتة من الفقر، فأقطارنا جزء لا يتجزأ من العالم الثالث الذى يظل على الرغم من تقدم بعض بلدانه الملموس وتراجع أخرى خاضعاً للاستغلال والتبعية.

الاستغلال بمعنى خروج جزء كبير من الفائض الاقتصادى المتحقق من عمل أهل القطر ليذهب إلى الدول الصناعية المتقدمة من خلال التجارة غير المتكافئة uneven Exchange وتحويل فوائد القروض وأرباح الاستثمار الأجنبى المباشر، وأخيراً استثمارات أبناء العالم الثالث إلى خارجه.

والتبعية بمعنى القيود الخارجية على حرية الإرادة الوطنية في صنع قراراتها، والتأثير الإعلامي والإعلاني المكثف في تغيير القيم الحضارية وأشكال السلوك في اتجاهات كثيراً ما تضر بقضية التنمية، مثل: محاولة محاكاة أنماط الاستهلاك المبدّد التي تسود في مجتمعات الغرب.

إن العرب شأنهم شأن شعوب العالم الثالث يعيش أغلبهم في حالة فقر، ويسقط عدد كبير منهم في هوة الحرمان. ولما كان أغلب أقطارنا قد تعوّد الحصول على تمويل من الدول الغنية فإنه يتعين أن نشير هنا الى ظاهرة جديدة في هذا المجال مفادها أن نجاح العولمة ـ في الدول الغنية ـ وفشل التنمية في الوقت ذاته ـ في الدول الفقيرة ـ أدى الى توجه عام لدى " الدول المانحة " نحو تصفية ما يسمى "معونات التنمية الرسمية " أي المنح والقروض الميسرة المقدمة من دولة الى دولة. وقد تم تحول كبير في الرأي العام الأمريكي والأوروبي إلى أن فساد حكومات العالم الثالث أضاع المليارات الكثيرة فيما لم ينفع الفئات الفقيرة في شيء. كما أن انتشار البطالة وتزايد الفقر بين شعوب "الدول المانحة" يدعم دعوى ـ يبدو أنها وجدت هوى في نفوسهم ـ هي أنه من الأفضل أن نساعد الفقراء في الداخل قبل أن نتجه إلى مساعدة الفقراء في الخارج.

إلى جانب ذلك نقرأ ما يكتبه بعض أهل الغرب من أصحاب عقيدة السوق وأساسها الفلسفي الدارويني أن من لا يستطيع تدبير طعامه بجهده لا يستحق أن يعيش. ويضيفون أن تقدم البشرية خلال آلاف السنين كان عبر اختفاء المجتمعات والحضارات الأضعف وبفضل غلبة أهل العزم والقدرة والإبداع. ويذهب بعضهم إلى حد القول إن مساعدة من يعجزون عن تدبير غذائهم تجعلهم عبئاً ثقيلاً يعطل القادرين على غزو كواكب مجاورة للأرض.

وعلى الرغم من ذلك كله فإن أبواب العالم الثالث كلها مفتوحة ودولـه مرحبة بالوجود الاقتصادى الغربى.

إن الشركات الرأسمالية تسعى دائماً الى أسواق متنامية لتصريف ما تقدمه من سلع أو خدمات، ويسعدها انسياب منتجاتها بين عشرات الملايين وعبر مساحات شاسعة دون إجراءات تصدير أو استيراد أو مرور بالجمارك أو ضرورة جواز سفر عليه تأشيرة دخول، ومن هنا يأتى أهمالها الكامل للأقطار الصغيرة الفقيرة التى تشهد الانقلابات العسكرية أو أعمال عنف سياسية أو حرب أهلية (٣).

ثانياً الآثار الاجتماعية

إنه لمن الطبيعى أن تنعكس الآثار الاقتصادية للعولمة على الجوانب الاجتماعية، فمئات الملايين من البشر من دول العالم الثالث معرضون اليوم لسوء التغذية، وللجوع، وللمرض، وللأمية، وللجهل.

ففى بلدان العالم الثالث نجد ٢,٥ مليار شخص يفتقرون إلى شبكات الصرف الصحى، و ١,٣ مليار تعوزهم مياه الشرب الصالحة، و ٨٠٠ مليون لا يشبعون لقمة الخبز، وأكثر من ثلث الأطفال لا يذهبون إلى المدارس، و ٢٠٠ مليون شخص مهددون بالتصحر، وبشكل عام ونظراً لضعف ميزانيات الدول فإنه يصعب عليها جداً التكفل بالخدمات الصحية والتعليمية(٤).

إن أكثر الميادين إثارة للقلق فى مجال الصحة، مشكلة سوء التغذية والعناية بحضانات الأطفال، والسل والأمراض التى تنتقل عن طريق الممارسة الجنسية – الإيدز –.

إن ضعف النساء ناتج عن سوء الحالة الصحية، فهناك حوالى ٤٠٠ الى ٥٠٠ امرأة تموت من بين كل ١٠٠٠٠٠ ولادة، ومعدل وفيات الأطفال فى أفريقيا الجنوبية يبقى أعلى من أى مكان فى العالم، وبسبب مرض السل يموت مليون شخص فى السنة، يضاف إلى هذا وطأة مرض الإيدز، فهناك أربعة ملايين حالة مصابة بهذا المرض اللعين ذى النتائج الخطيرة من النواحى الاجتماعية والاقتصادية. وهذا المرض من شأنه أن يقلب منظومة الصحة العاجزة عن التكفل بهذا النمط من الأمراض، فالتغطية الصحية فى إفريقيا - مثلاً - هى من أكثر الأمور المثيرة للخوف فى العالم.

فشعب يقدر عدد سكانه بـ ٩,٨ مليون نسمه فى النيجر، لا تغطى الدولة سوى ٣٦٪ من عدد السكان من ناحية الخدمات الصحية، و ٤٠٪ من السكان يعيشون على مسافة عشرة كيلو مترات من مراكز التأهيل الصحى. وقابلة واحدة لكل ١٨٦٧ حالة ولادة، وطبيب واحد لكل ٧٥٠٠ فرد، ومركز صحى واحد لرعاية الطفولة لكل ٢٤٥٨٤ نسمة.

كما أن معدل الوفيات بالنسبة للمرأة، تعد من أعلى المعدلات فى العالم، حيث تموت ٧٠٠ امرأة من بين كل ١٠٠,٠٠٠ امرأة بسبب الحمل والولادة أو الإجهاض، ويبلغ عدد الأطفال فى النيجر ٣,٥ مليون طفل، أى بنسبة ٤٨٪ من عدد السكان الكلى، لكن طفلاً من بين كل ثلاثة أطفال يموت قبل أن يبلغ عمره خمسة أعوام، ولا يتم التطعيم، فى الظروف العادية إلا للأطفال الذين يتراوح أعمارهم بين ١٢ و ٢٣ شهراً، كما أن نسبة التغطية فى التطعيم لا تتجاوز ١٧,٤٪[٥].

إن الفقر المدقع الذى يعيشه السكان أبرز ظاهرة "أطفال الشوارع" الذين يتركون وحيدين فى شوارع المدن الكبرى معرضين لكل المخاطر قبل

أن يتحولوا بدورهم إلى مصدر للخطر على الآخرين، حيث يمارسون السرقة والعدوانية وتناول المخدرات وممارسة البغاء.

كما أن التنامي السريع للسكان وانهيار الميزانيات المخصصة للتعليم لا تساعد بدورها في تطوير الخدمات التعليمية. بمعنى آخر، إنها عاجزة عن توفير عرض تربوي وتعليمي يتناسب مع الحاجات.

إن عدد السكان الكلي في ٥٣ بلداً إفريقيا ـ أعضاء في اليونسكو ـ قدر بـ ٧٧٨ مليوناً عام ١٩٩٨. وفقاً للتقرير الإحصائي للمؤتمر السابع لوزارة التربية الوطنية في الدول الإفريقية الأعضاء في اليونسكو ـ المنعقد خلال الفترة من ٢٠ الى ٢٤ إبريل من عام ١٩٩٨ ـ وقد تبين أن عدد التلاميذ الملتحقين بالمدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية ـ والتي تتراوح أعمارهم بين ٦ الى ١٧ سنة ـ بلغ ٢٣٦ مليوناً في عام ١٩٩٨، أي نسبة ٣٠٪ من العدد الإجمالي للسكان.

ومع هذا تظل الأمية قضية مقلقة، فقد أشارت التقديرات الأخيرة الى أنه في عام ١٩٩٥، كان هناك ٤٤٪ من البالغين - من ١٥ سنه فما فوق - أي ما يعادل ١٧٩ مليون أمي. إن معدل التسجيل المدرسي في دول العالم الثالث عموماً مستقراً منذ خمسة عشر عام، ويبقى أقل من ٥٠٪ في عدة بلدان، وهو تأخر يمس الفتيات بشكل خاص.

ولكن إذا كانت الأحوال الصحية والتعليمية مقلقة جداً في الوقت الراهن، وإذا عرفنا أن دول العالم الثالث تشهد فقراً نسبياً ناجماً عن أسباب داخلية، فما الدور الذي لعبته العولمة في هذه العملية؟

إن الليبرالية الاقتصادية وبرامج الضبط البنيوى المتلاحقة تترجم بتخفيض إنفاقات الدولة التى تمس المجالات الاجتماعية الآتية:

تخفيض ميزانيات التوظيف إلى مجرد دفع رواتب المعلمين وموظفى القطاع الصحى، إيقاف التشغيل، خفض الاستثمارات، تدهور ظروف العمل فى الصحة والتربية والتعليم، فالفصل الواحد يضم من ٥٠ الى ٧٠ تلميذاً فى غالبية دول إفريقيا الجنوبية.

إن برنامج الضبط البنيوى فى زيمبابوى فى نهاية عام ١٩٩٠، تمخض عن نتائج اجتماعية ضخمة، فقد انخفض الإنفاق على الصحة من ١٤,٨ دولاراً زيمبابوى عام ١٩٩٠ إلى ٩ دولارات فى عام ١٩٩٤. كما أن تحرير الأسعار أرغم العائلات المعوزة للجوء إلى الطب التقليدى وإلى التداوى الذاتى بعقاقير مشكوك فى أصلها.

وينبغى أن نقلق اليوم من النتائج السيئة على الصحة التى باتت تعتمد على الصيدليات المتنقلة فى المدن كلها وفى القرى الإفريقية، بسبب التوقف عن طلب العاملين فى مجال الصحة فى القطاع العام. ففى عام ١٩٩١، كان هناك ممرضة واحدة لكل ١٥٩٤ نسمة، فى مقابل ممرضة واحدة لكل ٩٢١ نسمة فى عام ١٩٨١، وطبيب واحد لكل ٧٣٨٤ نسمة فى مقابل ٦١٠٥ عام ١٩٨١ ـ وهى الفترة السابقة على البرنامج ـ كما تقلص الإنفاق فى مجال التربية بنسبة ٢٠٪ منذ بدء تطبيق البرنامج، وإدخال الأقساط المدرسية فى المرحلة الابتدائية والثانوية، وهو شكل مرتبط بخصخصة المدرسة، عمل على تقليل نسبة التسجيل فى المدرسة الابتدائية بنسبة ٤٪ بين عامى ١٩٩٢ ، ١٩٩٣[٦].

إن حالة الأزمة العامة فى كل قطاعات الحياة الاجتماعية هذه يمكن تفسيرها من خلال معطيات أولية ترتبط بطبيعة الاقتصاد الإفريقى، لكنها تعاظمت بشكل خطير بسبب العولمة ومظاهرها الاقتصادية.

ثالثاً: الآثار السياسية

لاشك فى أن التطورات والتحولات التى يشهدها العالم الآن كانت لها تأثيراتها القائمة بل والمحتملة على الصعيد السياسى، وقد ظهر ذلك واضحاً فى تغير بعض المفاهيم السياسية، فمن المفاهيم التى خضعت للمواجهة وإعادة التعريف:

١ - سيادة الدولة:

فقد كان للعولمة تأثير على سيادة الدولة، إذ أخذت قدرات الدول تتناقص تدريجياً وبدرجات متفاوتة فيما يتعلق بممارسة سيادتها فى ضبط عمليات تدفق الأفكار والمعلومات والسلع والأموال والبشر عبر حدودها. فالثورة الهائلة فى مجالات الاتصال والمعلومات والإعلام حدت من أهمية حواجز الحدود.

وإذا كان بمقدور بعض الدول أن تحد فى الوقت الراهن وبصورة جزئية من التدفق الإعلامى والمعلوماتى القادم إليها من الخارج، فإن هذه القدرة سوف تتراجع الى حد كبير وقد تنعدم فى المستقبل، خاصة فى ظل وجود العشرات من الأقمار الصناعية التى تتنافس على الفضاء، كما أن توظيف التكنولوجيا الحديثة فى عمليات التبادل التجارى والمعاملات المالية يحد من قدرة الحكومات على ضبط هذه الأمور، مما سيكون له تأثير على

سياساتها المالية والضريبية وقدرتها على محاربة الجرائم المالية والاقتصادية(٧).

بالإضافة إلى ذلك فإن القوة الاقتصادية والمالية التى تمثلها الشركات متعددة الجنسية، خاصة مع اتجاه بعضها نحو الاندماج والتكتل فى كيانات أكبر، إنما تسمح لها بممارسة المزيد من الضغط على الحكومات، ـ خاصة فى العالم الثالث ـ والتأثير على سياساتها وقراراتها السيادية، وليس بجديد القول إن رأسمال شركة واحدة من الشركات العالمية العملاقة يفوق إجمالى الدخل القومى لعشر أو خمس عشرة دولة إفريقية مجتمعة، وهو ما يجعل هذه الكيانات فى وضع أقوى من الدول (٨).

وهكذا فإن قدرة الدولة على ممارسة سيادتها على إقليمها بالمعنى التقليدى بدأت تتغير فى ظل تحولات العملية التى يشهدها العالم فى الوقت الراهن، فهذه التحولات تفرض قيوداً ومحددات على قرارات الدول وسياساتها من ناحية، كما أن قدرات الدول على التحكم فى عمليات التدفق الإعلامى والمعلوماتى والمالى عبر حدودها تتآكل وبصورة متسارعة من ناحية أخرى، وهو ما دفع البعض إلى التساؤل عن مستقبل الدولة القومية فى ظل هذه التحولات(٩).

إن المتأمل فيما طرأ على دور الدولة منذ بزوغ عصر الدولة القومية ليرى أن هذا الدور كان يتجه باستمرار للتغير من عصر إلى عصر، وما يحدث الآن يمكن أن ينظر إليه على أنه تراجع عام وانحسار(١٠).

ومن الجدير بالذكر أن دول العالم الثالث تعتبر فى معظمها هى الأكثر تأثراً بهذه التحولات، وذلك نظراً لاعتبارات عديدة منها: ضعف أجهزة

الدولة، وعدم رسوخ مؤسساتها فى عديد من الحالات، وتفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية مع تناقص قدرات الدولة على التصدى لها، وتدنى القدرات التكنولوجية للعديد من الدول، وضعف إمكانات التعاون الإقليمى فيما بينها.

ولكن على الرغم من القيود التى تفرضها العولمة على الدولة القومية والتى تحد من قدرتها على ممارسة سيادتها بالمعنى التقليدى، وعلى الرغم من أن الدولة لم تعد هى الفاعل الوحيد أو الأقوى فى النظام العالمى، إلا أنه لا يوجد ما يدل على أن هذه التحولات ستؤدى حتماً إلى إلغاء دور الدولة أو خلق بديل لها، حيث سيبقى للدولة دور مهم فى بعض المجالات(١١).

٢- الديمقراطية وحقوق الإنسان

من المعروف أن انتشار الديمقراطية فى العديد من دول آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية وشرق أوروبا خلال الثمانينيات والتسعينيات، إنما يعتبر أثراً من آثار العولمة على الصعيد السياسى، بل أن "فوكوياما" حسم الأمر بشكل قاطع عندما اعتبر أن الديمقراطية الليبرالية قد تشكل نقطة النهاية فى التطور الأيديولوجى للإنسانية والصورة النهائية لنظام الحكم البشرى، وبالتالى فهى تمثل نهاية التاريخ(١٢).

ويسجل الدكتور حسنين توفيق إبراهيم بخصوص عولمة الديمقراطية، وحدود هذه العولمة وآفاقها المستقبلية الملاحظات التالية(١٣):

أ- أن هناك ثلاثة مستويات، مترابطة ومتداخلة، للنظر إلى الديمقراطية:

أولها: الديمقراطية كنظام للقيم، وتتمثل القيم الديمقراطية فى الحرية والعدالة والمشاركة والمساواة والتسامح السياسى والفكرى والقبول بالتعددية

والاختلاف، والتداول السلمي للسلطة بالاحتكام الى إرادة الشعب، واحترام حقوق الإنسان وسيادة القانون الخ.

وثانيها: الديمقراطية كأسلوب لممارسة السلطة وتنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمع، وذلك من خلال مجموعة من الأطر القانونية والهياكل السياسية والمؤسسية، والقواعد الإجرائية التى تنظم الممارسة الديمقراطية. وهنا تبرز عناصر عدة فى بنية النظام الديمقراطى تتعلق بتنظيم العلاقة بين السلطات، وطبيعة النظام الحزبى، والنظام الانتخابى، وبنية البرلمان ..... الخ.

وثالثها: ينظر إلى الديمقراطية باعتبارها نمط حياة للمجتمع، ويتم التركيز هنا على مدى توافر قيم وممارسات الديمقراطية على صعيد مؤسسات المجتمع كالأسرة والمدرسة والجامعة والحزب والنقابة والنادى.... إلخ.

ومن منظور العولمة يمكن القول إن قيم الديمقراطية تعتبر ذات طابع عالمى باعتبارها قيماً إنسانية عامة وثيقة الارتباط بالتطور الإنسانى. أما الأشكال والصيغ التنظيمية والمؤسسية التى تأخذها النظم الديمقراطية فهى متعددة، ويمكن أن تختلف من دولة إلى أخرى، حتى فيما بين الدول الغربية العريقة فى تقاليدها الديمقراطية.

وفى إطار تعدد نماذج تطبيق الديمقراطية، فإنه يمكن القول إن الديمقراطية الليبرالية تعتبر مجرد نموذج للتطبيق الديمقراطى، ولكنها ليست النموذج الوحيد. وتبقى العبرة فى النهاية بمدى اقتراب الممارسة السياسية أو ابتعادها عن جوهر القيم الديمقراطية. ففى حالات عديدة هناك مؤسسات

وهياكل وإجراءات تأخذ من الديمقراطية شكلها دون مضمونها، مما يجعلها مجرد ديكور لديمقراطية زائفة، وهى لا تقل خطورة عن حالة غياب الديمقراطية.

ب- إن انتشار الديمقراطية على نطاق واسع نسبياً خلال الثمانينيات والتسعينيات لا يعنى بحال من الأحوال أنها نظام بلا مشكلات أو عيوب، أو أنها تقدم حلولاً سحرية لمشكلات دول العالم الثالث، كما لا يعنى أنها أكثر فاعلية من النظم التسلطية فى تحقيق التنمية.

إن هناك من يقول إن النظم الديكتاتورية الآخذة بنظام السوق تحقق نتائج أفضل مما تحققه النظم الديمقراطية، وخاصة خلال المراحل الأولى للتنمية(١٤).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن عدداً من الدول الآسيوية قد حقق قفزته التنموية فى ظل نظم تسلطية، وذلك قبل أن تنتقل إلى الأخذ بالديمقراطية، كما أن النظم الديمقراطية قد لا تكون دائماً مصحوبة بالاستقرار، بل قد تكون مصحوبة، وبخاصة فى مراحلها الأولى، بالعديد من عدم الاستقرار(١٥). ولكن مع كل ذلك تبقى الديمقراطية الحقيقية أفضل صيغة سياسية عرفتها البشرية فى العصر الحديث لممارسة السلطة وإدارة شئون المجتمع وتنظيم علاقته بالدولة.

كما أن الديمقراطية هى أفضل نظام سياسى يمكن أن يوفر ضمانات احترام حقوق الإنسان، ويمتلك آليات التصحيح والمراجعة من خلال إتاحة الفرصة للشعب بتغيير حكامه بصفة دورية عن طريق انتخابات حرة ونزيهة.

كما أن الديمقراطية تمثل حالياً أنسب إطار سياسي يمكن في ضوئه بلورة حلول للمشكلات التي تعاني منها دول العالم الثالث.

وإذا كان للديمقراطية مشكلات، فإنها أهون بكثير من مشكلات الديكتاتورية، كما أن علاجها يتمثل في إعطاء المزيد منها، وتوفير الضمانات اللازمة لسلامة وتطبيق قواعدها.

جـ- على الرغم من انتشار الديمقراطية في العديد من دول العالم الثالث خلال الثمانينيات والتسعينيات، إلا أن ذلك لا يعني أن الديمقراطية قد ترسخت وأصبحت أمراً مفروغاً منه في هذه الدول.

فالشواهد تؤكد على أن تلك الديمقراطيات التي اصطلح على وصفها بـ "الجديدة" تواجه العديد من المشكلات والتحديات التي يمكن أن تؤدي الى حدوث ردة عن الديمقراطية(١٦). فالمهم ليس الانتقال الى الديمقراطية فحسب، بل الأهم هو ترسيخ النظم الديمقراطية ذاتها.

أما بخصوص حقوق الإنسان فلقد شهدت السنوات الأخيرة نمواً ملحوظاً في دور ما يعرف بالمجتمع المدني العالمي أو المنظمات الدولية غير الحكومية، وهي عبارة عن هيئات أو اتحادات دولية مستقلة عن الحكومات، وعادة ما يكون لها فروع وأعضاء في دول العالم، وترتكز اهتماماتها وأنشطتها على قضايا مهنية أو قضايا أخرى ذات طابع عالمي مثل حقوق الإنسان، وحماية البيئة، وتحقيق السلام، ومساعدة اللاجئين وضحايا الحروب والكوارث(١٧).

وتعتبر منظمات حقوق الإنسان، والتى تأتى فى مقدمتها منظمة العفو الدولية، ذات نشاط ملموس فى هذا المجال، مما أسهم فى عولمة قضية حقوق الإنسان.

وفى هذا الإطار فإن التقارير التى تصدرها منظمة العفو الدولية بشأن حقوق الإنسان فى دول العالم، حتى وإن رفضتها أو استهجنتها بعض الدول، فإنها تكشف عن تقاليد عالمية أرستها المنظمة فى مجال البحث والتحرى والقيام بالزيارات الميدانية وإعداد التقارير. كما تكشف من ناحية أخرى عن مظاهر انتهاك حقوق الإنسان فى بعض دول العالم، وهو ما يسهم فى خلق ضغوط دولية لتحسين سجل حقوق الإنسان فى تلك الدول(١٨).

إن عولمة حقوق الإنسان، لا يعنى أن النظم الحاكمة لم تعد قادرة على إنتهاك هذه الحقوق، حيث إن هذه القدرة موجودة، وعلى نطاق واسع فى حالات عديدة، ولكن يعنى أن قدرة النظم على إخفاء ممارساتها بهذا الخصوص تتقلص باستمرار، مما يعرضها لضغوط، وربما لعقوبات دولية للإقلاع عن هذه الانتهاكات، وتحسين سجل حقوق الإنسان على الرغم من أن مثل هذه الأمور تمارس من قِبَلْ بعض القوى الكبرى بانتقائية تقوم على نوع من الانتهازية السياسية والإزدواجية فى المعايير، إلا أن قضية حقوق الإنسان أصبحت مطروحة على الأجندة العالمية.

ولكن على الرغم من طرح قضية حقوق الإنسان على الأجندة العالمية، وعلى الرغم من زيادة اهتمام الولايات المتحدة الأمريكية ـ القوة العظمى الوحيدة فى عالم ما بعد الحرب الباردة ـ بقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان فى العالم على صعيد الخطاب السياسى الرسمى وبعض الممارسات العملية، إلا أن السياسة الأمريكية تتعامل مع هذه القضية ـ كما سبق القول ـ

بنوع من البراجماتية والانتهازية السياسية التى تتجلى أبرز صورها فى المعايير المزدوجة التى تطبقها بهذا الخصوص، وعدم ترددها فى التضحية بقيم الديمقراطية ومبادئ حقوق الإنسان فى حالة تعارضها مع مصالحها الاقتصادية والتجارية [١٩].

بل إن هناك من يرى أن الولايات المتحدة الأمريكية لا تحبذ قيام نظم ديمقراطية حقيقية فى بعض دول العالم الثالث، وذلك لاعتبارات عديدة منها:

إدراك الولايات المتحدة الأمريكية بأن النظم والأوضاع القائمة فى تلك الدول هى الأنسب من حيث تأمين وحماية مصالحها الاستراتيجية، وبخاصة فى بعض الدول التى تربطها بالولايات المتحدة علاقات وروابط خاصة.

كما تتحسب السياسة الأمريكية لاحتمالات أن يؤدى التطبيق الديمقراطى الحقيقى فى تلك الدول إلى وصول قوى وتيارات سياسية، لا تتفق مع المصالح الأمريكية أو تعارضها.

وفى مثل هذه الحالات تتجاهل الولايات المتحدة عملية التحول الديمقراطى، وتتحدث على استحياء عن تحسين أساليب الحكم، وتطوير الإدارة، وتحقيق نوع من الانفتاح السياسى[٢٠].

وهكذا فإن القوة العظمى لا تتبنى قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان كرسالة أخلاقية عالمية، بل تتخذها كأداة لخدمة مصالحها وسياستها الخارجية.

وأكثر من هذا فإن هناك من يشكك فى أهلية الولايات المتحدة لتقديم نموذج للنظام الديمقراطى تحتذيه الدول الأخرى، وذلك بسبب وجود بعض أوجه القصور التى يعانى منها النظام الديمقراطى الأمريكى، ويتمثل أبرزها فى ضعف ضمانات حقوق السود، واستمرار التمييز العنصرى فى النفوس رغم إلغائه على مستوى النصوص، وتراجع دور الأحزاب فى الحياة السياسية. ومن هنا فإن هناك من يطالب بضرورة إصلاح النظام الديمقراطى الأمريكى إذا كانت واشنطن ترغب فى أن تقدم القدوة للآخرين بهذا الخصوص.

إن أحداث العنف والتدمير والقتل التى عرفتها لوس أنجلوس ومدن أمريكية أخرى فى إبريل / مايو ١٩٩٢، والتى تفجرت على أثر حكم أصدرته إحدى المحاكم الأمريكية بتبرئة أربعة ضباط أمن من البيض من تهمة الاعتداء على سائق أسود، هذه الأحداث كشفت عن مشكلات عدة فى بنية النظام الديمقراطى الأمريكى منها: استمرار واقع التفرقة العنصرية بين البيض والسود رغم معالجة هذا الوضع على مستوى القوانين والنصوص، ووجود مظاهر لانتهاك حقوق الإنسان سجلتها تقارير عديدة لمنظمة العفو الدولية، فضلاً عن وجود جوانب للقصور فى بنية النظام الديمقراطى الأمريكى.

فالتبشير بالقيم الديمقراطية والدعوة إليها شىء وتطبيقها على أرض الواقع شىء آخر. من هنا يمكن القول بأنه كيف يستقيم الظل والعود أعوج؟

أما بالنسبة لآثار العولمة السياسية على العالم العربى - بصفة خاصة - فيمكن القول إنها فتحت باب هجرة اليهود الى فلسطين على مصراعيه، ولا

يخفى على أحد ما سيترتب على ذلك من آثار وتداعيات مستقبلية على التوازن الديموجرافى بين إسرائيل والفلسطينيين فى الأراضى المحتلة.

كما ترتب على نظام العولمة ـ بعد تفكك الاتحاد السوفيتى ـ فقدان التأييد الأستراتيجى لبعض الدول العربية الموالية للاتحاد السوفيتى من قِبَلْ قوة عظمى كانت توازن الولايات المتحدة الأمريكية، وبذلك تم تضييق هامش حرية الحركة الذى كان متاحاً لهذه الدول فى ظل نظام القطبية الثنائية. هذا الأمر أفسح المجال أمام الولايات المتحدة لتقوم بإعادة ترتيب أوضاع المنطقة على النحو الذى يخدم مصالحها ومصالح حلفائها.

كذلك فإن من أخطر تحديات العولمة السياسية على الوطن العربى ما برز فى ميدان العلاقات الدولية، حيث أصبح حق التدخل سواء لأسباب سياسية أو لأسباب إنسانية يفرض فرضاً على بعض الدول العربية من خلال تحكم الولايات المتحدة، وسيطرتها على مجلس الأمن الدولى.

وإعمالاً لهذا الحق الذى يستند ـ كما يقال ـ إلى الشرعية الدولية تحاصر ثلاثة شعوب عربية لأسباب مختلفة ترتبط بكل حالة على حده، هى الشعب العراقى والشعب الليبى والشعب السودانى. ويعتبر حق التدخل من أخطر التحديات التى تواجه العالم العربى.

ولكن على الرغم من كل هذه السلبيات، فإن هناك من يرى أن العولمة تتضمن بعض الإيجابيات التى يمكن للعرب استثمارها لتدعيم دورهم فى صياغة هذا النظام.

من هذه الإيجابيات: أن الثورة الصناعية الغربية ساهمت فى ذيوع الخبرة والمعرفة، وتستطيع الدول العربية أن تستفيد منها. كما أن تنامى

ظاهرة التكتلات الاقتصادية الكبرى يسمح للعرب بالمزيد من حرية الحركة للحصول على شروط أفضل فيما يتعلق بالعلاقة بين هذه التكتلات[٢١].

أما بخصوص تأثير العولمة على قضية التطور الديمقراطى فى الوطن العربى، فقد ساهمت بعض المتغيرات الدولية الجديدة فى خلق بيئة ملائمة للتطور نحو الديمقراطية فى الوطن العربى.

إن التجليات السياسية للعولمة تتركز فى رفع شعارات الديمقراطية أو التعددية الفكرية والسياسية، واحترام حقوق الإنسان ـ كما سبق أن ذكرنا ـ وفى مواجهة كل شعار من هذه الشعارات، تجابه الدول العربية جميعاً تحديات خطيرة، فقد قطعت بعض الدول العربية خطوات لا بأس بها فى طريق الإنتقال من السلطوية الى الديمقراطية والتعددية السياسية إلا أن هذه التعددية السياسية لا زالت مقيدة كما أن عدداً لا بأس به من الدول العربية لم يخط الخطوات الأولى فى طريق الديمقراطية.

ومن المشكلات المثارة فى هذا المجال ما طرح حول: أى نظرية ديمقراطية يمكن تطبيقها فى الوطن العربى؟ فهناك أنصار الديمقراطية الغربية الذين يرون ضرورة تطبيقها بحذافيرها، وهناك معارضون لهذا التوجه يدافعون عن الخصوصية الثقافية فى هذا المجال، ويرفعون شعار الشورى فى مواجهة الديمقراطية الغربية، أو يطالبون بتأسيس ديمقراطية عربية تتفق مع الظروف السياسية والاقتصادية والثقافية فى المجتمع العربى[٢٢].

رابعاً: الآثار الإعلامية والثقافية

يعرف هربرت شيللر ـ صاحب المساهمات المتميزة عن الإمبريالية الثقافية ـ عولمة الإعلام بأنها: تركيز وسائل الإعلام فى عدد من التكتلات

الرأسمالية - عابرة الجنسيات - التى تستخدم وسائل الإعلام كحافز للاستهلاك على النطاق العالمى.

ويؤكد شيللر أن أسلوب الإعلان الغربى ومضمون الإعلام يدفع الى التوسع العالمى لثقافة الاستهلاك عبر إدخال قيم أجنبية تطمس أو تزيل الهويات القومية أو الوطنية (٢٤).

ويرى تشومسكى أن عولمة الإعلام هى الزيادة الضخمة فى الإعلان، خاصة الإعلان عن السلع الأجنبية، والتركيز على ملكية وسائل الإعلام الدولية، وبالتالى انخفاض التنوع والمعلومات مقابل الزيادة فى التوجه للمعلن.

ويتابع تشومسكى هذا الكلام بقوله: إن العولمة هى التوسع فى التعدى على القوميات من خلال شركات عملاقة شاملة ومستبدة يحركها أولاً الاهتمام بالربح وتشكيل الجمهور وفق نمط خاص، حيث يدمن الجمهور أسلوب حياة قائماً على حاجات مصطنعة، مع تجزئة الجمهور، وفصل كل فرد عن الآخر حيث لا يدخل الجمهور الساحة السياسية، ويزعج أو يهدد نظام القوى أو السيطرة فى المجتمع.

فى ضوء ذلك يمكن القول: أن عولمة الإعلام عملية تهدف إلى التعظيم المتسارع والمستمر فى قدرات وسائل الإعلام والمعلومات على تجاوز الحدود السياسية والثقافية بين المجتمعات بفضل ما توفره التكنولوجيا الحديثة والتكامل والاندماج بين وسائل الإعلام والاتصال والمعلومات، وذلك لدعم عملية توحيد ودمج أسواق العالم من ناحية، وتحقيق مكاسب لشركات الإعلام والاتصالات العملاقة متعددة الجنسيات على حساب تقليص سلطة ودور الدولة فى المجالين الإعلامى والثقافى(٢٥).

فمما لا شك فيه أن تكامل واندماج وسائل الإعلام وتكنولوجيا الاتصال والمعلومات يحدث تحولات هيكلية فى بنية العمليات الاتصالية، ويتيح للمتلقين إمكانيات غير محدودة للاختيار والتفاعل الحر مع القائمين بالاتصال وتبادل الأدوار الاتصالية، وكسر مركزية الاتصال، فضلاً عن تعظيم استخدامات وسائل الإعلام فى التسويق والترويج والتجارة على الصعيدين المحلى والدولى.

ولكن المشكلة هنا تكمن فى أن النمو المتلاحق فى قطاع الاتصالات يشير بوضوح إلى الجانب الاقتصادى فى عولمة الإعلام أو ما يكمن وصفه بالجانب الإعلامى فى الإقتصاد المعولم، وهذا الجانب تختلط فيه وتتداخل على نحو بالغ التعقيد متطلبات السوق وآليات الاقتصاد الرأسمالى المعولم، مع خصوصية المنتجات الإعلامية والترفيهية والمعلوماتية كرموز ثقافية حاملة لقيم ومعان وعادات وسلوك حياة. ومثل هذا التداخل قد يدفع أحياناً الى تنميط المنتجات الإعلامية المعلوماتية بهدف توحيد العالم وفق متطلبات الاقتصاد، وخصوصاً اقتصاديات الإنتاج الإعلامى والترفيهى الأمريكى، والذى يسيطر على السوق العالمى[٢٦].

ولا شك أن عولمة الإعلام لها تأثيراتها على طبيعة العلاقة بين المجتمع المدنى والدولة فى دول العالم الثالث، وذلك على النحو التالى:

١- إن تنوع مصادر المعلومات للمجتمع المدنى قد عمل على ضعف قدرة هذه الدول فى السيطرة على المعلومات والأفكار التى تتدفق عبر حدودها، مما يوفر للمجتمع المدنى مصادر للمعلومات غير خاضعة لسيطرة الدولة، وهو ما يسهم فى تقليص فاعلية بعض آليات الدولة للسيطرة على المجتمع المدنى والتحكم فيه.

٢- إن تنامى دور المنظمات الدولية غير الحكومية أو ما يعرف بالمجتمع المدنى العالمى يسهم بدرجات متفاوتة، فى تدعيم بنية المجتمع المدنى فى بعض دول العالم الثالث، كما أن تزايد اهتمام بعض المنظمات الدولية الحكومية، وفى مقدمتها الأمم المتحدة، بإحياء المجتمع المدنى فى دول الجنوب، وقيام بعض الدول الكبرى والمؤسسات الدولية بتخصيص جزء من القروض والمعونات التى تقدمها إلى بعض دول العالم الثالث، وتخصيصه لتنظيمات المجتمع المدنى فى تلك الدول، كل ذلك وغيره يسهم فى تنشيط تلك التنظيمات فى مواجهة النزاعات التسلطية للحكومات.

٣- إن الثورة الهائلة فى تكنولوجيا الإعلام والمعلومات والاتصالات تتيح لبعض القوى والجماعات المعارضة لنظم الحكم فى بعض دول العالم الثالث بعض الأساليب والأدوات الحديثة التى يمكن أن تستخدمها فى ممارسة أنشطتها ضد هذه النظم[٢٧].

لقد وفرت تكنولوجيا الاتصال والاندماج والتكامل مع تكنولوجيا المعلومات فرصاً غير محدودة أمام الجمهور للانتقاء من بين وسائل الإعلام التقليدية (صحف ـ إذاعة ـ تليفزيون) والحديثة أو غير التقليدية (البث الفضائى الرقمى ـ أجهزة الكمبيوتر، وشبكات المعلومات ، والصحافة الألكترونية)[٢٨].

على أن هذه التعددية والخيارات المفتوحة لا تعنى التدفق الحر للمعلومات وحرية التلقى، فالمعلومات والمضامين والبرامج أصبحت سلعاً تباع، كما أن استخدام وسائل الإعلام والمعلومات غير التقليدية يتطلب مستوى اجتماعياً وتعليمياً لا يتوافر لأغلبية المواطنين فى العالم، خاصة فى ظل اتساع الفوارق الاجتماعية بين الطبقات داخل الدول الصناعية ودول الجنوب نتيجة الآثار والتداعيات السلبية لعولمة الاقتصاد[٢٩].

والإشكالية هنا أن تعددية وسائل الإتصال والمعلومات على أرضية الإنقسام الإجتماعى والثقافى من الممكن أن تعمق هذا الإنقسام لصالح الطبقات والفئات المهيمنة(٣٠).

وقد رأى فريق من الباحثين أن التعددية والوفرة فى وسائل الاتصال خاصة قنوات التليفزيون، وما تقدمه من برامج ومضامين لا تقدم تنوعاً حقيقياً.

إن آلية التركيز والتكامل الرأسى ستجعل هناك أقلية تسيطر على إنتاج المضامين والصور مما سيقلص فرص التنوع الحقيقى، كما أننا قد نشك فى إمكانية وجود المتلقى النشط القادر على الاختيار الواعى والعقلانى بين ما يقدم من مضامين وبرامج وصور يغلب عليها الترفيه، أو العنف، أو الجنس.

ويكمن التأثير السلبى لعولمة الإعلام على العالم العربى فى غياب كثير من المقومات المطلوبة لتطبيق مناهج الدراسات المستقبلية فى البيئة العربية خاصة وأننا نمر بمرحلة انتقالية على المستويين المحلى والدولى.

فالإعلام العربى تواجهه مشكلات عديدة على جميع مستوياته، وتتمثل أهم هذه الأشكاليات فى: تقلص دور الدولة، كما سبق أن ذكرنا ـ وتنامى الدور المباشر للشركات متعددة الجنسية، وضعف القطاع الخاص العربى، وجمود وضعف منظمات العمل العربى المشترك، وضعف فاعليات المجتمع المدنى(٣١).

ونستطيع أن نضيف إلى هذا – ليعكس العنف الثقافى – العولمة اللغوية والثقافية بشكل مباشر، فانتشار اللغة الإنجليزية وجعلها لغة عالمية،

تتيح الوقوف على درجة العنف، وخاصة من خلال إشاعة الثقافة الرخيصة التى تمثل جزءا كبيرا من هذه العولمة.

وتمنحنا الإحصاءات فى هذا الصدد صورة مريعة لهذا العنف الثقافى، فتورد إحصاءات اليونسكو - على سبيل المثال - أن مصر وسوريا تستوردان ٤٣٪ من البرامج التى تبثها، وتزيد النسبة فى الجزائر ولبنان لتصل الى ٧٠٪ من إجمالى ما يستورد من الغرب الأمريكى[٣٢].

وبصدود الإنسان العربى عن البرامج المحلية الكسيحة ـ الضحلة والمخلة والمكررة - لا يبقى سوى الانصراف إلى المهيمن من البرامج الغربية والأمريكية. ومن الغريب أن وسائل الإعلام عندنا تسهل لتلك الهيمنة وكأنها عن قصد.

إن العولمة تطلب من الآخرين فتح حدودهم لمنتجاتها، لكنها ترفض فتح حدودها أمام منتجات الآخرين، حتى لو كانوا من أصدقائها وحلفائها، كما حدث مع المملكة العربية السعودية حينما أرادت تصدير منتجاتها البتروكيماوية إلى أوربا وأمريكا[٣٣].

إننا فى ظل العولمة نلبس ما يراد لنا أن نلبس، ونأكل ما يراد لنا أن نأكل، والأخطر من هذا وذاك أنهم يريدون لنا أن نفكر، لا كما يفكرون هم، بل كما يريدون لنا أن نفكر وفقاً لمنهجيات وضعوها هم، وهى وإن كانت صالحة لمجتمعاتهم فى جزء كبير منها لكنها ليست بالضرورة صالحة للمجتمعات الأخرى لأنها وبكل بساطة ولدت من رحم تطورها الطبيعى.

فهم قد أنجزوا ثورتهم الصناعية منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر، واستمروا فى تطويرها بينما كنا نرزح تحت وطأة الجهل والفقر والمرض الذى تركونا نعيش فيه، بعد أن نهبوا خيراتنا إبان استعمارهم لنا، فحق لهم أن يتجاوزوا المراحل التأسيسية ليصلوا إلى " الحداثة " و " ما بعد الحداثة " وهم يصدرون لنا هذه المفاهيم ونتلقفها نحن، وبعضنا لم يخرج بعد من الخرافات والأوهام التى تمنعه حتى من مجرد التفكير العقلانى، نعم، وكما يقول قاسم المقداد. إنهم يريدون من العرب أن يشغلوا الحاسوب على ظهر الجمل.

هوامش الفصل الرابع

١- إسماعيل صبرى عبد الله، العرب والعولمة، العولمة والاقتصاد والتنمية العربية، مقال ورد ضمن كتاب العرب والعولمة، مرجع سابق، ص : ٣٦٥.

٢- المرجع السابق، ص : ٣٦٧.

٣- المرجع السابق، ص : ٣٧٠.

٤- بادى هيما، العولمة الى أين؟ ترجمة الكويت، مجلة الكويت، العدد ١٨٩، لعام ١٩٩٩، ص: ٣٨

٥- نفس المرجع، نفس الموضع.

٦- المرجع السابق، ص : ٣٩.

٧- لمزيد من التفصيل أنظر:

- جلال أمين، العولمة، سلسلة ثقافية شهرية تصدر عن دار المعارف، ط٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٨) ص : ٢٠

- اسامة أمين الخولى، العرب والعولمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٨).

- حسنين توفيق إبراهيم، النظام الدولى الجديد فى الفكر العربى، عالم الفكر، المجلد الثالث والعشرون، ١٩٩٥.

- David Held, Democracy the Nation - state and the global system in : David Held, (ed.), Political theory today (Combridge: Polity press, 1991).

٨- حسنين توفيق إبراهيم، عالم الفكر، مرجع سابق.

٩- أحمد الرشيدى، التطورات الدولية الراهنة ومفهوم السيادة الوطنية (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، سلسلة بحوث سياسية، العدد ٨٥، سبتمبر ١٩٩٤).

١٠- جلال أمين، العولمة، مرجع سابق. ص : ٢٠.

١١- جميل مطر، مستقبل الرأسمالية: الأفضلية للدولة أم لقوى السوق؟ الخليج الأمارتية، ١٩٩٧).
١٢- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣).
١٣- حسنين توفيق إبراهيم، عالم الفكر، مرجع سابق.
١٤- فرانسيس فوكو ياما، نهاية التاريخ، مرجع سابق وكذلك فرانسيس فوكو ياما، الرأسمالية والديمقراطية (القاهرة: مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، أغسطس ١٩٩٢).
١٥- صمويل هنتنجتون، الموجة الثالثة: التحول الديمقراطى فى أواخر القرن العشرين، ترجمة عبد الوهاب علوب (القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٣) ص : ٦٤.
١٦- المرجع السابق.
17- Paul ghils, International civil Society: international non governmental organization in the international system, international social science journal, no. 133 (August, 1992).
18- Racheal Brett, the role and linits of human right NGOS at the united nations political studies vol, 43, special issue (1995).
19- Strobe Talbott, Democracy and the National interest, foreign Affairs vo1. 75, No., 6 (November, December, 1996).
٢٠- حسنين توفيق إبراهيم، عالم الفكر، مرجع سابق.
٢١- عبد المنعم سعيد، حرب الخليج والنظام العالمى الجديد، مجلة العلوم الإجتماعية، عدد ٢٢، صيف ١٩٩١، ص : ١٥٣.
٢٢- حسنين توفيق إبراهيم، النظام الدولى الجديد، قضايا وتساؤلات (القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٢).

٢٣- السيد ياسين، العولمة والطريق الثالث، مرجع سابق، ص : ١٦٩.

24- Silvio Waisbord, when the cartof media is before the horse of identity, A critique of technolgy - centred, views on Globalization, communication research, vol, 25, No, 4, August 1998, P: 377.

٢٥- محمد شومان، عولمة الإعلام ومستقبل النظام الإعلامى العربى، مقال ورد بمجلة عالم الفكر، ١٩٩٥.

٢٦- المرجع السابق ذكره.

٢٧- حسنين توفيق إبراهيم، النظام الدولى الجديد، مرجع سابق.

٢٨- محمد شومان، عولمة الإعلام والهوية الثقافية العربية، بحث مقدم الى ندوة العولمة وقضايا الهوية الثقافية (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٢-١٦ إبريل ١٩٩٨).

٢٩- هانس بيتر مارتن، هارالد شومان، فخ العولمة، مرجع سابق، ص : ٧٠ ، ٢١٦

٣٠- محمد شومان، عولمة الإعلام، مرجع سابق.

٣١- لمزيد من التفصيل راجع المرجع السابق.

٣٢- مصطفى عبد الغنى، العنف الثقافى للعولمة، مجلة الكويت، مرجع سابق، ص : ٢٩.

٣٣- قاسم المقداد، العولمة والثقافة، مجلة الكويت، ص : ٤٦.

الفصل الخامس

العولمة وانعكاساتها على الأمم المتحدة

الفصل الخامس

العولمة وانعكاساتها على الأمم المتحدة

تقديم:-

إذا كان العالم يشهد الآن تغييرات كبيرة وعميقة، فيجب على الأمم المتحدة أن تلعب دوراً بارزاً وحاسماً فى عملية التغيير.

فإذا كانت مصادر النزاعات فى العالم متعددة، فيجب على الأمم المتحدة اتباع أسلوب شامل وعادل فى معالجتها للقضايا الدولية حتى تتمكن من مواجهة تلك النزاعات بصورة فعالة كما يجب على تلك المنظمة أن تدفع الدول نحو النمو، وتشجع الالتزام بحقوق الإنسان، وتحد من أسلحة الدمار الشامل، وذلك لكى تتمكن من الحفاظ على السلام العالمى.

وقد أشار الأمين السابق للأمم المتحدة الدكتور بطرس غالى فى تقرير له عام ١٩٩٢، إلى ان إعتماد شعوب العالم، على قدرة الأمم المتحدة على القيام بأعمال تحظى بالمساندة والتأييد العالميين، وتأتى بنتائج فعالة، قد إزداد بصورة غير مسبوقة[١].

ولكن إذا كانت الأمم المتحدة تبذل كل جهد لديها، وتبدى استعدادها للتدخل لحل مشاكل الشعوب، وذلك لأنها وجدت أن العالم يعوّل عليها ويتوقع أن يكون لها دور عاجل وفورى فى حل مشكلاته فإننا نتساءل:

١- هل لدى الأمم المتحدة هذه القدرة العاجلة والفورية اليوم لحل مشاكله؟ أم أنها تبدو فعالة ونشطة فى وقت، ويتم استبعادها أو تهميش دورها فى وقت آخر؟

٢- هل تقوم الأمم المتحدة فعلا بحفظ السلام والأمن الدوليين؟ وهل تهتم - من الناحية العملية والتطبيقية - بالتحول الديمقراطى وحقوق الإنسان ومكافحة الجريمة والمخدرات؟

٣- هل لدى الأمم المتحدة الاستقلالية الكاملة عن السياسة الأمريكية؟ أم يتم توظيفها لحساب هذه السياسة البراجماتية الإمبريالية؟

سوف نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها من خلال عرضنا لانعكاسات العولمة على دور الأمم المتحدة.

- أزمة الخليج الثانية ودور الأمم المتحدة فيها:

لعبت الأمم المتحدة دوراً نشطاً، وأكثر فعالية فى عدد من الأزمات الأقليمية خلال الفترة ١٩٨٦ - ١٩٩٠ سواء فى آسيا (الأزمة الأفغانية، الحرب الإيرانية العراقية، كمبوديا) أو إفريقيا (ناميبيا، أنجولا) أو أمريكا اللاتينية(٢).

كما أن التغير الذى طرأ على النظام الدولى بعد وصول جوربا تشوف إلى السلطة فى الاتحاد السوفيتى كان له تأثيراته على الأمم المتحدة وأدى الى تحريك مياهها الراكدة. لكن هذا التأثير أخذ شكلاً محدداً وهو استخدام الأمم المتحدة كغطاء للتسوية السلمية لعدد من الأزمات التى قررت الدولتان العظميان إخراجها من ساحة الصراع على النفوذ أو الحرب الباردة بينهما. وأدى هذا إلى تنشيط آليات الأمم المتحدة سواء فى مجال البحث عن تسوية سلمية أو فى مجال حفظ السلام. لكن الآليات الخاصة بالأمن الجماعى وردع العدوان أو عقاب المعتدى ظلت كما هى ولم تختبر، ولم يحاول أحد خلال هذه الفترة الانتقالية اختبار قدرة هذه الآليات على العمل أو إعادة

تنشيطها فى ظل السياق الجديد للعلاقة بين القوتين العظميين. بل إن الولايـات المتحدة لم تجد غضاضة خلال تلك الفـترة مـن أن تعطـى نفسـها حـق التدخـل المنفرد واتخاذ عمل عسـكرى حيـن تـرى ذلـك ملائمـاً دون أن يثـير ذلـك أى ردود فعل حادة داخل الأمم المتحدة (الغارة على ليبيا: ١٩٨٦، التدخل المسلح فى بنما لإسقاط حكومة نورييجا والقبض عليه شخصياً لمحاكمته فى الولايـات المتحدة فى ديسمبر ١٩٨٩م).

ولقد ظل الوضع هكذا إلى أن أقدم العراق على غـزو الكويـت فـى ٢ أغسطس ١٩٩٠، وهنا وجدنا الأمم المتحدة تقوم بدور فى هذه الأزمة يختلـف جذرياً عن أدوارها التقليدية فى إدارة الأزمات الدولية.

ولكى تتضح طبيعة هذا الدور تماماً يتعيـن علينـا أن نمـيز بيـن ثـلاث مراحل[٣].

المرحلة الأولى: (من ٢ أغسطس ١٩٩٠ الى ٢٩ نوفمبر ١٩٩٠):

وهى المرحلة الممتدة منذ بداية الغزو وحتى قبيل صدور القرار ٦٧٨ فـى ٢٩ نوفمـبر ١٩٩٠، وهـذه المرحلـة لعـب فيهـا مجلس الأمـن دوراً بـالغ الأهمية، بدأ فيه وكأنــه يسـتعيد الـدور المرسـوم لـه فـى ميثـاق الأمـم المتحـدة لفرض احترام الشرعية الدولية ومعاقبة الخارجين عليها.

وهنـاك مؤشـرات تـدل علـى حجـم ومسـتوى ونوعيـة الاهتمـام غــير العادى الذى أولاه مجلس الأمن لهذه الأزمة.

فقد كان مجلس الأمن فى حالة انعقاد دائم طوال هذه الفترة واجتمع خلالها مرتين على مستوى وزراء الخارجية: الأولى برئاسة وزير الخارجية الأمريكى، والثانية: برئاسة وزير الخارجية السوفيتى. ولم يكن مجلس الأمن قد انعقد على هذا المستوى منذ إنشاء الأمم المتحدة عام ١٩٤٥ وحتى بداية الأزمة عام ١٩٩٠ سوى مرتين فقط.

وقد أصدر مجلس الأمن خلال هذه الفترة، والتى لا تتجاوز أربعة أشهر، اثنى عشر قراراً تعلق بعضها بالإدانة والمطالبة بتسوية الأزمة واختص البعض الآخر بإجراءات تحفظية تتعلق بمواطنى وممتلكات وشركات الدول الأخرى، واختص البعض الثالث بالعقوبات والضغط على النظام العراقى لإجباره على تنفيذ قرارات مجلس الأمن. وتلك كانت أكبر مجموعة من القرارات يصدرها مجلس الأمن حول أزمة واحدة خلال تلك الفترة القصيرة منذ إنشائه وحتى اندلاع الأزمة.

المرحلة الثانية: (من ٢٩ نوفمبر ١٩٩٠ الى ٣ إبريل ١٩٩١)

وهى المرحلة الممتدة منذ صدور القرار ٦٧٨ بتفويض دول التحالف لتحرير الكويت باستخدام القوة فى ٢٩ نوفمبر ١٩٩٠ وحتى إعلان دول التحالف وقف إطلاق النار فى إبريل ١٩٩١، وخلال هذه الفترة انتقلت الإدارة الفعلية للأزمة إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

فقد قام مجلس الأمن بعد أن استخدم كل ما فى حوزته من سلطات وصلاحيات لإدانة الجريمة التى ارتكبها النظام العراقى، ولفرض الحصار الذى أطبق عليه وعزله تماما عن العالم، بتسليم مفاتيح إدارة الأزمة الى تحالف دولى، متعاون مع الكويت ومناهض للعراق، تشكل خارج الأمم

المتحدة بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبح هو المسئول عن إدارة الأزمة فى مرحلة الحسم العسكرى.

ويعود السبب فى قيام الأمم المتحدة بالتخلى عن إدارتها للأزمة واسناد مسئوليتها إلى دول التحالف بقيادة أمريكا، إلى عاملين: أحدهما موضوعى والآخر ذاتى.

يتمثل العامل الموضوعى فى عدم وجود آلية عسكرية دائمة موضوعة تحت تصرف مجلس الأمن، حيث كانت الحرب الباردة قد حالت دون تشكيلها أصلاً. فى وقت بلغ فيه عناد صدام حسين ذروته، وتولدت قناعة لدى القوى الدولية والإقليمية الفاعلة بأن الحسم العسكرى بات هو السبيل الوحيد.

أما العامل الذاتى فيعود إلى أن تداعيات الأزمة قد كشفت بشكل أكثر وضوحاً عن أن الاتحاد السوفييتى كان على وشك الانهيار كقوة عظمى، ومن ثم فقد أرادت الولايات المتحدة أن تؤكد قيادتها للنظام الدولى بعمل باهر، يُسند الفضل فيه لها وليس للأمم المتحدة، ويحقق لها أهدافاً استراتيجية وتكتيكية عديدة تتجاوز أهداف المجتمع الدولى، ممثلاً فى الأمم المتحدة، والتى كانت تنحصر فى تحرير الكويت وعودة حكومتها الشرعية إليها.

المرحلة الثالثة: (من ٣ إبريل ١٩٩١ الى اليوم)

هذه المرحلة امتدت منذ صدور القرار ٦٨٧ فى ٣ إبريل ١٩٩١ والخاص بتحديد شروط وقف إطلاق النار النهائى وحتى اليوم (*). وهى

المرحلة التى استعد فيها مجلس الأمن دوره، شكلاً، فى إدارة الأزمة فى مرحلة ما بعد وقف إطلاق النار وفقدها موضوعاً.

وقد تضمن هذا القرار وضع ترتيبات وآليات معينة لتحقيق ما يلى:

١- تخطيط الحدود بين العراق والكويت، والالتزام باحترام هذا التخطيط فى المستقبل.

٢- إنشاء منطقة منزوعة السلاح بعمق ١٠ كم على الجانب العراقى و ٥ كم على الجانب الكويتى ترابط فيها وحدة مراقبة تابعة للأمم المتحدة.

٣- نزع وتفكيك وتدمير أسلحة الدمار الشامل العراقية: النووية والبيولوجية والكيماوية والصواريخ التى يزيد مداها عن ١٥٠ كم، وما تتصل بها من أنظمة فرعية، والتعهد بعدم محاولة الحصول عليها أو امتلاكها فى المستقبل.

٤- عودة الممتلكات الكويتية التى استولى عليها العراق، وتقرير مسئولية العراق عن الخسائر والأضرار التى لحقت بالكويت أو بأى طرف ثالث وإنشاء صندوق لدفع التعويضات المتعلقة بالمطالبات عن هذه الخسائر والأضرار.

٥- إعادة جميع الرعايا الكويتين ورعايا الدول الأخرى الى أوطانهم.

٦- التعهد بعدم ارتكاب أو دعم أى عمل من أعمال الإرهاب الدولى وحظر السماح لأى منظمة إرهابية بالعمل داخل العراق.

وقد صدرت بعد ذلك قرارات تكميلية تفسر أو تفصل بعض هذه الأمور مثل القرارات: ٦٩٢، ٧٠٥، ٧٠٧ وغيرها.

ويتضح من ذلك أن دور الأمم المتحدة فى إدارة أزمة الخليج قد تم على النحو التالى:

١- حشد وتعبئة واستنفار كل الأطراف لإدانة الغزو والسلوك العراقى اللاحق بعد الغزو، وتحميل العراق كل المسئولية عما وقع من أضرار للكويت أو للغير، ثم لفرض حصار شامل وشديد الإحكام ضد العراق.

ولا يوجد فى تاريخ الأمم المتحدة دولة واحدة أخرى، بما فيها جنوب إفريقيا وإسرائيل، أدينت بمثل هذا الوضوح أو فرض عليها مثل هذا الحظر، وكان دور المجلس فى هذه المرحلة حاسماً فى التأثير على مسار الأزمة.

٢- إبعاد الأمم المتحدة عن مرحلة الحسم العسكرى، وهو ما أدى الى أن تصبح الولايات المتحدة الأمريكية فعلاً، المدير الحقيقى المفوض رسمياً من قبل مجلس الأمن لإدارة هذه المرحلة من مراحل الأزمة.

٣- عاد مجلس الأمن لممارسة صلاحياته بعد مرحلة الحسم العسكرى، ولكنه لم يكن فى وضع يسمح بأكثر من أن " يصدق " أو يضع توقيعه على شروط التحالف المنتصر.

٤- إنه لم يتبق للأمم المتحدة من صلاحيات تتعلق بإدارة هذه الأزمة، بعد مرحلة الحسم العسكرى، سوى قرار رفع الحظر عن العراق، وهو قرار لن يكون بإمكان مجلس الأمن أن يتخذه دون موافقة كل الأعضاء الدائمين.

- دور الأمم المتحدة بعد أزمة الخليج الثانية:

بعد انتهاء أزمة الخليج بدأت تبرز بعض السلبيات المرتبطة بدور الأمم المتحدة فى ظل نظام العولمة، فالولايات المتحدة أصبحت هى القوة الرئيسية المحركة للمنظمة الدولية، ولذلك راحت تطوع دورها لحساب

المصالح الأمريكية بصفة خاصة والمصالح الغربية بصفة عامة. وهناك العديد من الظواهر التى تؤكد هذا المعنى، ومنها:

١- إعادة هيكلة دور الأمم المتحدة بالشكل الذى أدى إلى تعظيم دور مجلس الأمن على حساب دور الجمعية العامة وبقية أجهزة المنظمة الأخرى، ونظراً لغياب الفيتو السوفييتى، بعد انهيار الاتحاد السوفييتى، وتفككه فإن قدرة الولايات المتحدة على تحريك مجلس الأمن بالشكل الذى يخدم مصالحها أصبحت كبيرة[٤].

٢- تراجع دور ومكانة الصين، ومن ثم تراجعت قدرتها على تحدى إرادة الغرب وخاصة الولايات المتحدة فى مجلس الأمن.

وقد ترتب على تراجع دور ومكانة كل من روسيا والصين اختفاء ظاهرة استخدام الفيتو تقريباً، إذ تشير الأرقام الخاصة بالفيتو إلى أن هذا الحق لم يستخدم من جانب أى عضو دائم حتى نهاية عام ١٩٩٤ باستثناء روسيا التى استخدمته بالفعل مرة واحدة، ولأسباب مالية واقتصادية وليس لأسباب سياسية.

إن الاتحاد السوفيتى والصين كانا هما الدولتين الأقل استخداماً للفيتو منذ نهاية السبعينيات بل إن الاتحاد السوفيتى لم يستخدم الفيتو على الإطلاق منذ عام ١٩٨٦ وحتى حرب الخليج بينما كانت الولايات المتحدة هى الأكثر استخداماً له فى تلك الفترة. ومعنى ذلك أنه حين تختفى ظاهرة استخدام الفيتو فى ظل توازن جديد للقوى داخل مجلس الأمن فإن دلالات هذا الاختفاء لا تعدو أن تكون واحدة من ثلاث:

فإما أن تكون القضايا التى كانت تستدعى من الولايات المتحدة استخدام الفيتو قد سويت، ومن ثم فقد اختفت من جدول أعمال المجلس، وهذا صحيح بالنسبة لبعضها مثل مشكلة جنوب إفريقيا.

وأما أن تكون الدول الأخرى دائمة العضوية هى التى اضطرت إلى تعديل موقفها ليتلاءم مع الموقف الأمريكى ومن ثم لا يصبح هناك مبرر لاستخدام الفيتو، وهذا هو الأرجح بالنسبة للعديد من القضايا.

وأما أن يستبعد دور مجلس الأمن أصلاً فى معالجة بعض القضايا واختيار أطر أخرى لمعالجتها يكون النفوذ الأمريكى فيها حاكماً ومتحكماً، وهذا هو ما حدث بالنسبة لقضايا الصراع العربى - الإسرائيلى بعد مؤتمر مدريد، ومع ذلك فإن الولايات المتحدة لا تملك أى وسيلة قانونية للحيلولة دون عرض بعض جوانب هذا النوع من النزاعات على مجلس الأمن.

وهذا ما حدث بالنسبة للصراع العربى - الإسرائيلى نفسه، حين طلبت الدول العربية عرض موضوع قرار الحكومة الإسرائيلية بالسماح بإنشاء مستوطنات إسرائيلية جديدة فى القدس على مجلس الأمن. وقد وجدت أمريكا نفسها فى حالة عزلة سياسية كاملة ولم تجد أمامها بداً من استخدام الفيتو مرة أخرى لصالح إسرائيل، ولأول مرة منذ حرب الخليج على نحو منفرد(٥).

على صعيد آخر يلاحظ أن الآثار الناجمة عن انهيار المعسكر الاشتراكى وتفكك الاتحاد السوفيتى لم تقتصر فقط على دور مجلس الأمن وأسلوبه فى إدارة الأزمات الدولية، وإنما انعكس أيضاً على الجمعية العامة وعلى شكل وخريطة الكتل التصويتية فيها.

فقد ازدادت العضوية في الجمعية العامة زيادة كبيرة نتيجة انهيار وتفكك عدد من الدول الشيوعية السابقة مثل تشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا بالإضافة إلى الاتحاد السوفيتي نفسه. واختفت الكتلة الشرقية ككتلة تصويتية من الجمعية العامة، وتتبلور الآن معالم كتلة تصويتية جديدة، وخاصة فيما يتعلق بالقضايا المتعلقة بالسلم والأمن الدوليين، وهى كتلة الدول الأعضاء فى مؤتمر الأمن والتعاون الأوروبى الذى تزيد عضويته الآن على ٥٢ دولة.

معنى هذا أن مجموعة عدم الانحياز التقليدية أو مجموعة الـ " ٧٧ " لم تعد قادرة على تكتيل ثلثى أصوات الجمعية فى مواجهة الدول المهيمنة على النظام الدولى حالياً، مثلما كان عليه الحال طوال العقود الثلاثة السابقة، ومعنى ذلك أن التصويت فى الجمعية العامة، سيتجه نحو مزيد من التشتت[٦].

٣- قامت الأمم المتحدة بتطبيق مبدأ الشرعية الدولية بصورة انتقائية، وبالشكل الذى يتفق والمصالح الأمريكية فى المقام الأول، والغربية فى المقام الثانى، فهذه الشرعية كانت فعالة ونشطة إزاء مواجهة العراق على أثر احتلاله لدولة الكويت فى ٢ أغسطس ١٩٩٠، كما كانت فعالة بخصوص " أزمة لوكيربى " بين ليبيا من ناحية وكل من الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا من ناحية أخرى، حيث اتهمت الدول الثلاث النظام الليبى بالتورط فى تفجير طائرة ركاب أمريكية فوق لوكيربى عام ١٩٨٨، وطائرة فرنسية فى أجواء النيجر عام ١٩٨٩[٧].

كما تحركت الشرعية الدولية بسرعة تجاه الأزمة الصومالية، وإن كان دور المنظمة الدولية والولايات المتحدة الأمريكية، قد أضاف تعقيدات جديدة إلى الأزمة.

وفى الوقت نفسه فإن الشرعية لم تكن فعالة، أو لم يرد لها أن تكون كذلك بصدد قضايا أخرى مثل الصراع العربى ـ الإسرائيلى، حيث أن إسرائيل تتحدى الشرعية الدولية بصورة سافرة، وتمارس انتهاكات بشعة ضد حقوق السكان العرب فى الأراضى المحتلة بصورة يومية.

كما أن المنظمة الدولية تحركت بصورة متأخرة ومحدودة الفاعلية بشأن أحداث البوسنة والهرسك، وكان تحركها ببطء شديد ومتعمد، وذلك لأسباب معينة تعرفها أمريكا والدول الغربية.

وهكذا فإن فاعلية المنظمة الدولية أصبحت رهينة بمصالح الولايات المتحدة الأمريكية فى المقام الأول، فدورها كإطار للشرعية الدولية يتم إبرازه فى بعض القضايا وتغييبه بصورة تدعو إلى التساؤل فى قضايا أخرى.

أليس من الملفت حقاً أن يتم تغييب الأمم المتحدة عن محادثات السلام التى انطلقت من مؤتمر مدريد لتسوية الصراع العربى ـ الإسرائيلى؟

من هنا يمكن القول بأن الشرعية الدولية أضحت بمثابة غطاء لتدبير السياسات والممارسات الأمريكية، وبخاصة تلك المتعلقة بتصفية الحسابات المعلقة مع دول أخرى فى الجنوب[٨].

إن الولايات المتحدة تعمد إلى استخدام قواتها ونفوذها لتوظيف الأمم المتحدة ومؤسسات التمويل الدولية مثل صندوق النقد والبنك الدوليين من أجل تحقيق مصالحها ومصالح حلفائها الغربيين بصفة عامة. ولذا يلاحظ أن الأمم المتحدة ـ كما سبق أن أشرنا ـ تبدو فعالة ونشطة عندما ترغب الولايات المتحدة ذلك، ويتم استبعادها أو تهميش دورها فى القضايا التى لا ترغب

الولايات المتحدة أن يكون لها فيها دور. والواضح أن قضية حدود استقلالية دور الأمم المتحدة عن السياسة الأمريكية الرامية إلى توظيف الشرعية الدولية لحسابها كانت أحد محكات الخلاف بين بطرس غالى، والولايات المتحدة الأمريكية، والتى انتهت بعدم التجديد له لفترة ثانية.

من هنا يمكن القول: إن الأزمات الدولية بعد أزمة الخليج يمكن تصنيفها، من زاوية حجم اهتمام الأمم المتحدة بها، ودرجة انخراطها فى معالجتها، وكذلك أسلوب هذه المعالجة، إلى ثلاثة أنماط:

فهناك أزمات لا يراد للأمم المتحدة أن تتدخل فيها على أى وجه من الوجوه، بل يجب عليها أن تترك أمر تسوية هذه الأزمات لأطرافها المباشرين تحت الرعاية المنفردة للولايات المتحدة، ومن أمثلة هذا النوع من الأزمات تلك المتعلقة بالصراع العربى - الإسرائيلى، وهذا النمط، يطلق عليه النمط الاستبعادى، حيث تستبعد الأمم المتحدة من محاولات تسوية الأزمة.

وهناك أزمات أخرى، على العكس، تُقْحَمْ فيها الأمم المتحدة إقحاماً وتعالج الأمور فيها بطريقة تتجاوز صلاحيات الأمم المتحدة. وقد أطلق على هذا النمط اسم النمط الافتعالى، وأبرز نماذج هذا النوع من الأزمات، أزمة "لوكيربى " بين ليبيا والدول الغربية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية.

وبين هذين النمطين المتطرفين والنادرين فى نفس الوقت يوجد نمط آخر، وهو النمط الغالب، وقد أطلق عليه اسم نمط المشاركة المحسوبة حيث يتحدد دور الأمم المتحدة بحجم ما يتوافر لها من إرادة سياسة دولية، وخاصة إرادة الولايات المتحدة الأمريكية أولاً، ومدى توافر إجماع الدول الخمس

دائمة العضوية ثانياً. ولذلك يتراوح دور الأمم المتحدة فى هذه الأزمات بين التدخل الشكلى وبين التورط والانغماس الكامل فى تفاصيل الأزمة.

إن معظم الأزمات التى اندلعت فى مرحلة ما بعد حرب الخليج كانت أزمات داخل الدول وليست أزمات بين الدول، لذا فقد كان التردد والارتباك واضحاً على أسلوب الأمم المتحدة فى المعالجة. فلم تهتم الأمم المتحدة مثلاً اهتماماً يذكر بما جرى فى رواندا، بالقياس إلى حجم الكارثة هناك والتى أدت إلى مقتل مئات الألوف وتشريد حوالى مليونى شخص. ولم يكن الاهتمام الكبير دليل فاعلية دائمة، فقد اهتمت الأمم المتحدة اهتماماً كبيراً بالصومال وبالأوضاع الناجمة عن انهيار الدولة اليوغسلافية، لكن الأمم المتحدة فشلت فشلاً جزئياً أو كلياً فى هاتين العمليتين(٩).

لقد إختفى دور الأمم المتحدة، نتيجة انتصار المعسكر الرأسمالى بقيادة الولايات المتحدة، وبروز العولمة، لذلك لم تتحرك هذه المنظمة العالمية تحركاً فعالاً لمواجهة الأزمات الدولية إلا فى حدود ما يتمخض عن هذا الهيكل الجديد من إرادة سياسية، ومن موارد عسكرية واقتصادية.

وعلى الرغم من كثرة السلبيات وأوجه القصور التى تعانى منها الأمم المتحدة، إلا أن بعض المفكرين يرى أن أنشطة المنظمة ومجالات عملها قد تمددت بشكل ملحوظ خلال السنوات الأخيرة. ولم تعد تركز على عمليات حفظ السلم والأمن الدوليين بالمعنى الضيق، بل تزايد اهتمامها بقضايا أخرى مثل التنمية والتحول الديمقراطى وحقوق الإنسان ومراقبة الانتخابات وحماية البيئة والسكان ومكافحة الجريمة والمخدرات .. الخ. ورغم أن إنجاز الأمم المتحدة فى عديد من هذه المجالات يعتبر محدوداً إلا أن تزايد اهتمامها بها يمثل أحد ملامح عملية العولمة(١٠).

إلا أننا نرى الأمم المتحدة اليوم منظمة لا روح فيها، أجزاء لها عقول وأعصاب وشرايين وأطراف تتمثل فى الجمعيات العمومية واللجان والوكالات المتخصصة والخبراء، ولكنها ليست كياناً حياً، فهى مجردة من القلب والإرادة وروح المبادرة، كما أن جمعيتها العامة لا تعدو أن تكون منبراً للدعاوى السياسية.

هوامش الفصل الخامس

١- نبيل العربى، الأمم المتحدة والنظام العالمى الجديد، محاضرة ألقيت فى جنيف فى ١٤ يوليو ١٩٩٣، ترجمة دعاء البيه (السياسة الدولية، عدد ١١٤، ١٩٩٣) ص : ١٤٩.

٢- لمزيد من التفصيل أنظر:

- حسن نافعة، الأمم المتحدة فى نصف قرن، دراسة فى تطور التنظيم الدولى منذ سنة ١٩٤٥ (عالم المعرفة، أكتوبر، ١٩٩٥) ص : ٢٨٠ وما بعدها.

٣- المرجع السابق، ص : ٣٠٤ وما بعدها

* هذا القرار يعتبر أطول قرار فى تاريخ الأمم المتحدة يصدر عن المجلس.

٤- أنظر فى ذلك:

- حسنين توفيق إبراهيم، النظام الدولى الجديد، عالم الفكر، مرجع سابق، ص : ٧٢.

- حسن نافعة، الأمم المتحدة والقضايا العربية، المستقبل العربى، عدد ١٧٥، سبتمبر ١٩٩٣، ص : ٢٨.

٥- حسن نافعة، الأمم المتحدة فى نصف قرن، مرجع سابق، ص : ٣٣٧.

٦- حسن نافعة، الأمم المتحدة فى نصف قرن، مرجع سابق، ص : ٣٣٨.

٧- أمانى عبد الرحمن صالح، الأزمة الليبية ـ الغربية بين القوة الأمريكية ومعضلة البناء العربى، الفكر الاستراتيجى العربى، عدد ٤٢، أكتوبر ١٩٩٢.

٨- حسنين توفيق إبراهيم، النظام الدولى الجديد، مرجع سابق.

٩- حسن نافعة، الأمم المتحدة فى نصف قرن، مرجع سابق، ص : ٣٤٧.

10- Evan luard, the globalization of politics: the changed focus of political Action in the modern world, chapters 7 & 8 (London: Macmillan, 1990).

بدلاً من الخاتمة

العولمة

خطورتها وكيفية التعامل معها

بدلاً من الخاتمة

العولمة

خطورتها وكيفية التعامل معها

خطورة العولمة:

انتهى بنا المطاف إلى القول بأن العولمة تعني الهيمنة، لذلك برزت خطورتها في مجالات متعددة:

ففي المجال الاقتصادي: كان من النتائج المباشرة للعولمة تعميم الفقر، وهو نتيجة حتمية لتعميق التفاوت؛ إن القاعدة الاقتصادية التي تحكم اقتصاد العولمة هي إنتاج أكبر قدر من السلع والمصنوعات بأقل قدر من العمل. إنه منطق المنافسة في إطار العولمة، ومن هنا نلاحظ أن الظاهرة الملازمة للعولمة هي تسريح العمال والموظفين.

وفي هذا الصدد تطلعنا الإحصائيات على حقائق مهولة، منها أنه في السنين العشر الماضية عملت ٥٠٠ شركة من أكبر الشركات العالمية على تسريح ٤٠٠ ألف عامل في المتوسط كل سنة، وهذا على الرغم من إرتفاع أرباحها بصورة هائلة، وذلك إلى درجة أن إحدى تلك الشركات منحت للمساهمين فيها مبلغ خمسة ملايين دولار لكل منهم، كمنحة، مصدرها في الغالب تسريح العمال. وبالمثل ارتفعت أسهم إحدى الشركات ٩٪ بمجرد إعلانها عن قرارها بتسريح عشرة آلاف عامل.

والنتيجة التي يستخلصها الباحثون والمختصون في هذا المجال هي أنه إذا كان النمو الاقتصادي في الماضي يعمل على خلق أكبر قدر من فرص

العمل، فإن النمو الاقتصادى فى إطار العولمة والليبرالية المتوحشة يؤدى إلى تخفيض فرص العمل. إن التقدم التكنولوجى يؤدى فى إطار العولمة الى ارتفاع البطالة مما سيؤدى حتماً الى أزمات سياسية[1].

ويؤكد Washington Sy Cip هذا الرأى إذ يقول: لن تكون هناك حاجة الى أيدى عاملة أكثر من ٢٠٪. فهذه النسبة من العاملين ستكفى فى القرن القادم للحفاظ على نشاط الاقتصاد الدولى.

ولكن ماذا عن الآخرين؟ ماذا عن الثمانين بالمائة العاطلين وإن كانوا يرغبون فى العمل؟

إن الثمانين فى المائة ستواجه بالتأكيد كما يرى الكاتب الأمريكى جريمى ريفكن Jeremy Rifkin ـ مؤلف كتاب نهاية العمل ـ مشاكل عظيمة. ويعزز رئيس مؤسسة سان هذا الرأى مستشهداً بمدير شركته سكوت مك نيلى Scoot Mc Nealy ، إذ يقول إن المسألة ستكون فى المستقبل هى: " إما أن تأكل أو تؤكل"[2].

To have lunch or be lunch.

ففى ألمانيا كان هناك فى عام ١٩٩٦ أكثر من ستة ملايين يرغبون فى العمل، إلا أنهم لا يجدون فرصاً دائمة للعمل، وهذا العدد هو أعلى رقم يسجل منذ تأسيس جمهورية ألمانيا الاتحادية. أما صافى متوسط دخل الألمان الغربيين فهو فى انخفاض مستمر منذ خمس سنوات.

وليس هذا كله سوى بداية تنبئ بما هو أسوأ، ففى العقد القادم ستلغى (بناء على ما يتنبأ به استشارى المشاريع المعروف فى ألمانيا رولاند برجر

Roland Berger) مليون ونصف المليون فرصة عمل على أدنى تقدير فى القطاع الصناعى بمفرده.

وفى النمسا أيضاً تعلن الدوائر المختصة استمرار تناقص عدد العاملين. ففى الصناعة تلغى كل عام عشرة آلاف فرصة عمل. ويرد الاقتصاديون والسياسيون أسباب هذا التدهور إلى كلمة واحدة فقط ألا وهى العولمة.

إن ٣٥٨ مليارديراً يمتلكون معاً ثروة تضاهى ما يملكه ٢,٥ مليار من سكان المعمورة، أى أنها تضاهى مجموع ما يملكه نصف سكان العالم. من ناحية أخرى ينخفض بإستمرار ما تقدمه الدول الصناعية من معونة إلى الدول النامية.

كما أن الاستثمارات الخاصة القادمة من البلدان الغنية قد فاقت مجموع المساعدات المالية الحكومية، إلا أن الأمر الذى لا خلاف عليه هو أن المنتفع الأول من هذه الاستثمارات هو مناطق محدودة من العالم. فى الوقت نفسه يرتفع المجموع الكلى لمديونية الدول النامية، على الرغم من كل ما تقدمه حكومات الشمال من تعهدات على أنها ستتخذ الخطوات اللازمة لشطب نسبة كبيرة من هذه الديون. ففى عام ١٩٩٦ ارتفعت هذه الديون لتصل الى ١,٩٤ ألف مليار دولار، أى أنها ارتفعت الى ضعف ما كانت عليه قبل عشرة أعوام[٣].

فإذا كان البعض من رافعى راية العولمة، يحاولون بما يختارون من عبارات وصور، الإيحاء بأن الأمر يتعلق بحدث شبيه بالأحداث الطبيعية إلى لا قدرة لنا على ردها والوقوف بوجهها، أى أنها نتيجة حتمية لتطور

تكنولوجى واقتصادى ليس بوسعنا إلا الإذعـان لـه. فإن الواقـع يؤكـد أن هـذا نتيجة حتمية خلقتها سياسة معينة بوعى وإرادة. فالحكومـات والبرلمانـات هـى التى وقعت الاتفاقيات وسنت القوانين التى ألغت الحدود والحواجز، التى كانت تحد من تنقل رؤوس الأموال والسلع من دولة إلى دولة أخرى، فرجال الحكـم فى الدول الصناعية الغربية هم الذين خلقوا هذه الحالـة، ابتداءً مـن تحريرهـم المتـاجرة بـالعملات الأجنبيـة وعبر السـوق الأوروبيـة المشـتركة، وانتهـاء بالتوسع المستمر لاتفاقية التجارة العالمية "الجات".

أما خطورة العولمة مـن الناحيـة الاجتماعيـة فتتمثـل فـى زيـادة حـدة المشكلات ذات الطابع العالمى، وقد برزت هذه المشكلات نتيجة اتساع الفجوة بين دول الشـمال ودول الجنـوب مـن ناحيـة، والتقـدم التكنولوجـى والصنـاعى الهائل من ناحية أخرى. وهى فى معظمها مشكلات عابرة للحدود القومية، أى ذات طابع عالمى، وبالتالى لا يمكن مواجهتها إلا من خلال التعاون والتنسيق بين مختلف دول العالم.

ومن هذه المشكلات علـى سبيل المثـال: مشـكلة التلـوث التـى امتدت إلى مختلف عنـاصر البيئـة، ومشـكلات الإشـعاع الـذرى ومخـاطره، ومشـكلة احتمال نضوب الموارد الطبيعيـة، ومشـكلات الإرهـاب والمخـدرات، وبعـض الأمراض المنتشرة كالإيدز.

وهكذا فإن هذه المشكلات تشكل أو يجب أن تشـكل مجـالات للتعـاون الدولى فى ظـل الأوضـاع العالميـة المتغيرة. فليس بمقـدور دولـة ـ أو عـدد محدود من الدول ـ أن تواجه هذه المشكلات بمفردها[٤].

إن المشكلات أو القضايا التى يواجهها العالم اليوم قد أضحت ذات طابع دولى غالب ولم تعد مشكلات محلية أو حتى إقليمية، فمشكلات كتلك المتعلقة بالجفاف أو التضخم أو نقص الغذاء أو الإرهاب أو تلوث البيئة لم تعد تقتصر - كما سبق ذكره - من حيث آثارها ونتائجها - وكذا من حيث القدرة على التصدى لها ومواجهتها على النطاق الإقليمى لمجموعة من الدول، وإنما امتدت هذه الآثار وتلك النتائج إلى دول أخرى متباعدة جغرافياً.

ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا تبدو دولة كاليابان معنية كثيراً بموضوع التلوث البيئى فى منطقة الخليج - على نحو ما حدث إبان أزمة الاحتلال العراقى للكويت فى أغسطس ١٩٩٠ - فبراير ١٩٩١ - وذلك على الرغم من المسافة الجغرافية الشاسعة التى تفصل بينها وهذه المنطقة.

كما أن هذه السمة العالمية أو الكونية Global للمشكلات الدولية الراهنة هى التى حدت بالبعض لأن يقرر صراحة أن مشكلة كتلك الناجمة عن التلوث البيئى مثلاً قد أضحت تمثل تهديداً للسلم والاستقرار فى العالم، الأمر الذى يستدعى جهوداً مشتركة لمواجهتها سواء من أجل ضبط الانفجار السكانى أو لكفالة نوع من التوزيع العادل لموارد الغذاء بين الدول الغنية والدول الفقيرة أو لمنع تجريف الأراضى الزراعية ووقف الاعتداء على البيئة من تدمير للغابات، أو دفن للنفايات النووية فى مناطق قريبة منها(٥).

إن خطورة العولمة لا تقتصر على ذلك فقط، كما أنها لا تقتصر على عملية توسيع الفجوة بين دول الشمال ودول الجنوب، بل إنها ستعمل أيضاً على تفكيك مجتمعات دول الشمال، وزيادة الهوة الطبقية بين من يملكون ومن لا يملكون، ويشهد على ذلك ازدياد معدلات الفقر بصورة غير مسبوقة - فى

بعض طبقات دول الشمال - بالإضافة الى تهميش طبقات اجتماعية بكاملها، واستبعادها من نطاق الفاعلية الاجتماعية والسياسية[٦].

وفى المجال الثقافى والإعلامى تتبع خطورة العولمة من كونها وسيلة للسيطرة على الإدراك وتسطيح الوعى وربطه بصور ومشاهدات ذات طابع إعلامى تحجب العقل وتشل فاعليته وتنمط الأذواق وتقولب السلوك، وهدف ذلك كله هو تكريس نوع معين من الاستهلاك لنوع معين من المعارف والسلع والبضائع تشكل فى مجموعها ما يطلق عليه الدكتور عابد الجابرى " ثقافة الاختراق ".

لقد ساهم تطوير تقنية الاتصال فى تعميم سطوة الثقافة الغربية - خاصة الأمريكية - وفى نقل مجموعة القيم الغربية أجزاء العالم المختلفة حيث تم إدراك تقنية الاتصالات الفضائية مشبعة بمصالح الرأسمالية الأمريكية ومواصفاتها منذ الحرب العالمية الثانية، ولقد زاد انتهاء الحرب الباردة من شراسة الآلة الإعلامية الغربية، وطرحها لنموذجها معبأ بروح المنتصر، ومحاولة فرضه على بقية نماذج العالم المختلفة.

أما فى المجال السياسى فتتمثل خطورة العولمة فى أن الولايات المتحدة الأمريكية - تحديداً - قد جعلت حق التدخل فى شئون الدول الأخرى - لأسباب سياسية أو أسباب إنسانية - حقاً مشروعاً. فبغير تفويض من أى طرف دولى، قررت الولايات المتحدة - باعتبارها القوى العظمى الوحيدة - أن تقوم بدور الزعيم الأخلاقى الكونى، فهى حامية الديمقراطية والمدافع عن حقوق الإنسان وهى كما تواترت الأنباء أخيراً تريد أن تنصب نفسها فى وظيفة المراقب العام للاضطهاد الدينى فى العالم.

كذلك فإن ازدواجية المعايير واضحة تمام الوضوح فى حالات تصدى الولايات المتحدة الأمريكية لمخالفة الحكومات للاعتبارات الديمقراطية أو قواعد حقوق الإنسان، حيث تتغاضى عن مخالفات الدول التى تربطها بها مصالح استراتيجية وأبرزها اسرائيل، وتركز على الدول الأخرى.

إن ما أذيع عن التشريع الذى كان يعده الكونجرس عن الاضطهاد الدينى يعد أعجوبة من أعاجيب العولمة الأمريكية التى تريد أن تفرض وصايتها على دول العالم، وفى أدق شئونها الخاصة بالعلاقات بين أتباع الأديان المختلفة، باستخدام سلاح العقوبات الاقتصادية، وبصورة غير قانونية وغير مشروعة وغير مسبوقة فى العلاقات بين الأمم(٨).

كذلك فإن من أعاجيب العولمة الأمريكية ــ أيضاً ــ أو الهيمنة الأمريكية - إن صح التعبير - أن تصدر المحكمة العليا الأمريكية فى يونيو ١٩٩٢ حكماً غريباً وشاذاً: مفاده السماح للحكومة الأمريكية باختطاف مواطنى الدول الأخرى المشتبه فيهم، وتقديمهم للمحاكمة فى الولايات المتحدة الأمريكية (٩).

وقد تم استهجان هذا القرار ورفضه من قِبَل العديد من دول العالم، فهو من ناحية أولى يعتبر سابقة خطيرة تمثل تجاوزاً للقواعد القانونية الدولية التى تنظم عمليات تسليم المجرمين والمشتبه فيهم بين الدول، ومن ناحية ثانية، ينطوى على احتمالات استخدام القوة ضد أية دولة بقصد القبض على بعض مواطنيها لمحاكمتهم فى الولايات المتحدة، وذلك على غرار غزو الولايات المتحدة لبنما بهدف اعتقال الرئيس نورييجا ومحاكمته، وهو من ناحية ثالثة قد يفتح الباب أمام دول أخرى لتصدر قرارت مماثلة، وبذلك

ينخر ها النظام العالمى فى حالة من الفوضى وعدم الاستقرار، وتدُخل الدول فى الشئون الداخلية لبعضها البعض.

ويرى الدكتور عابد الجابرى أن خطورة العولمة السياسية تتمثل فى أنها نظام يعمل على إفراغ الهوية الجماعية من كل محتوى، ويدفع إلى التفتيت والتشتيت، ليربط الناس بعالم اللاوطن واللاأمة واللادولة، او يغرقهم فى أتون الحرب الأهلية (١٠).

إن العولمة نظام يقفز على الدولة والأمة والوطن، نظام يريد رفع الحواجز والحدود أمام الشبكات والمؤسسات والشركات المتعددة الجنسية وبالتالى إذابة الدول الوطنية وجعل دورها يقتصر على القيام بدور الدركى لشبكات الهيمنة العالمية.

إن العولمة تقوم على الخصخصة أو الخوصصة، أى نزع ملكية الوطن والأمة والدولة ونقلها إلى الخواص فى الداخل والخارج. وهكذا تتحول الدولة إلى جهاز لايملك ولا يراقب ولا يوجه.

ومن ثم فإن إضعاف سلطة الدولة والتخفيف من حضورها يؤديان حتماً إلى استيقاظ وإيقاظ أطر للانتماء سابقة على الأمة والدولة، أعنى الطائفة والجهة والتعصب المذهبى الخ، والدفع بها جميعاً إلى التقاتل والتناحر والفناء.

وتتمثل خطورة العولمة فى المجال العسكرى فى اعتقاد الولايات المتحدة أنها أصبحت المسئولة الأولى والأخيرة عن إرساء أسس وقواعد النظام العالمى الجديد حسبما تتصوره هى.

ففي ٩ مارس من عام ١٩٩٢، نشرت صحيفتا النيويورك تايمز والهيرالد تربيون مقتطفات مطولة من وثيقة أعدها البنتاجون حول الاستراتيجية الأمريكية خلال التسعينات ـ هذه الوثيقة لم تعرض على الكونجرس ـ ومن أبرز العناصر التي وردت في هذه الوثيقة ما يلي [١١]:

أ- التأكيد على دور الولايات المتحدة كقوة عظمى وحيدة في العالم، والحيلولة دون تمكن قوى أخرى من منافستها على هذه المكانة، بما في ذلك الحلفاء التقليديين، أي دول أوربا الغربية ـ وبخاصة ألمانيا ـ واليابان.

ب- استمرار احتكار الولايات المتحدة للتفوق العسكري النووي في العالم، مع الاحتفاظ بقوات أمريكية في المراكز المتقدمة في أوربا وأفريقيا وآسيا والخليج والشرق الأوسط، حتى تكون قادرة على التحرك بسرعة لتأمين المصالح الأمريكية في النفط والممرات المائية وخلافه، ومنع تحدي الهيمنة الأمريكية من جانب أي طرف محتمل وتدمير أي قوة عدوانية تمثل تهديداً للمصالح الأمريكية.

جـ- يمكن للولايات المتحدة استخدام القوة العسكرية عند الضرورة لتدمير أسلحة الدمار الشامل في بلاد مثل العراق وكوريا الشمالية والجمهوريات الأعضاء في "رابطة الدول المستقلة" والهند وباكستان. وسوف تتحرك الولايات المتحدة بمفردها عندما يكون التحرك الجماعي صعباً.

د- خلق ترتيبات أمن أوربية واحدة في إطار الأطلنطي وعدم السماح لأوربا بالاستقلال في مجال الأمن.

وقد أحدثت هذه الوثيقة ردود أفعال حادة من قبل عديد من الدول، باعتبارها تجسد ما يمكن تسميته " بغطرسة القوة الأمريكية " بعد الإنجاز الكبير الذي حققته في ازمة الخليج، وبعد انهيار القوة العظمى الأخرى وتفككها.

ولقد كانت وطأة هذه الوثيقة على حلفاء الولايات المتحدة الأوربيين ثقيلة، ولذلك إنتقدها وزير الخارجية الفرنسي "رولان دوما " نقداً حاداً، على أساس أن الولايات المتحدة لا تمتلك القدرة على القيادة المنفردة للعالم من وجهة نظره.

وفى أعقاب صدور هذه الوثيقة حدثت تطورات هامة على الصعيد الأوروبى، فقد وقّعت كل من فرنسا وألمانيا اتفاقية بتشكيل فيلق عسكرى مشترك كنواة لجيش أوروبى موحد.

وتكمن خطورة ذلك كله فى أن الولايات المتحدة الأمريكية بتصرفاتها هذه تفتح الباب على مصراعيه للدول الأخرى لتشكيل فيالق عسكرية مشتركة، وإقامة تحالفات مشتركة، مما يكون له بالغ الأثر وأخطره على مستقبل العالم كله.

كيفية التعامل مع العولمة:

ليس من الحكمة أن نتعامل مع العولمة بمنطق الرفض المطلق أو القبول المطلق، فالعولمة عملية تاريخية، وبذلك يعد منطقاً متهافتاً ما يدعو إليه البعض من ضرورة محاربتها، فهل يمكن مثلاً محاربة شبكة الإنترنت، من خلال إصدار قرار بالامتناع عن التعامل معها، وهل يمكن الامتناع عن التعامل مع منظمة التجارة العالمية رغم سلبياتها المتعددة؟ وهل يمكن مواصلة خرق حقوق الإنسان؟ وهل يمكن القضاء على الديمقراطية ونشر آفاق التعددية السياسية والفكرية؟

إن الرفض المطلق للعولمة لن يُمكّن الدول والمجتمعات من تجنب مخاطرها، كما أن القبول المطلق لها لن يمكنها من الاستفادة التامة منها، ومن

هنا يبدو واضحاً أن فهمنا لكيفية التعامل مع هذه الظاهرة يكون أوقع وأكثر فائدة من التنديد بأخطارها.

إن هناك الآن وعياً متزايداً بضرورة الانتظام فى مجموعات متعاونة متضامنة تدافع عن مصالحها كمجموعات وكأعضاء، ليس فقط إزاء أية طموحات للهيمنة الباغية، بل أيضاً من أجل توفير الشروط الضرورية للتنمية واكتساب القدرة على الصمود فى عالم تلعب فيه المنافسة دوراً تتزايد أهميته وخطورته باستمراره.

ففى المجال الاقتصادى: إن لم تقم مجموعة عربية متضامنة، تنسق خططها التنموية وسياستها الاقتصادية، فإن الوطن العربى لن يستطيع مواجهة المنافسة وميول الهيمنة السائدة على الصعيد الدولى، سواء فى إطار العولمة أو فى إطار عالمى آخر[١٢]. لذلك يتعين على العرب التركيز على ما يلى:

أولاً: تحقيق تنمية عربية نشطه ومتوازنة ومستقلة لا تهدف إلى التقليل من مخاطر تحديات العولمة فحسب، بل تعمل على رفع مستوى غالبية الناس أيضاً.

إن التنمية العربية الراهنة تمر بمرحلة أزمة يلخصها الاقتصادى السورى محمد الأطرش فى إشكاليات عديدة من أهمها [١٣]:

أ- التباطؤ خلال الفترة ١٩٩١ - ١٩٩٦ فى نسبة نمو الإقتصاد العربى.

ب- تفاقم سوء التوزيع فى الثروات والدخول.

جـ- استفحال البطالة .

د- الإخفاق فى إشباع الحاجات الأساسية لغالبية الناس.

هـ- التبعية.

كذلك فإن نجاح الإقتصاد العربى يتطلب عوامل عديدة منها:

أ- أن توظف ثروات الأمة العربية فى خدمة الإنسان العربى ومصالحه بدلاً من أن تكون موظفة أو مصادرة خارج الوطن العربى ولغير صالح الإنسان العربى.

ب- الاهتمام بالتخطيط فى عملية التنمية: وبخاصة على المستوى الكلى، وعلى مستوى المشاريع الاستثمارية المهمة، ومشاريع التكامل الاقتصادى العربى.

جـ- إعطاء القطاع الخاص دوراً مناسباً فى عملية التنمية: فإعطاء الدور الأكبر للقطاع العام فى حقل التجارة الخارجية، وبخاصة فى حقل الاستيراد، يمكن الدولة المستوردة حتى فى حالة إزالة جميع القيود والرسوم على الاستيراد من التحكم فى استيرادها عبر القطاع العام.

د- حرية الأسواق الداخلية: أى إزالة القيود الاقتصادية على فعاليات القطاع الخاص، ومن الواضح أنه يمكن للدولة المستوردة حتى فى حالة إزالة جميع القيود والرسوم على المستوردات أن تتحكم فى جزء كبير من استيراداتها إذا لم تطبق بالكامل حرية الأسواق الداخلية، إذ يمكن مثلاً أن تحدد الأسعار الداخلية للسلع المستوردة التى تعتبرها ذات آثار سلبية فى تنميتها على مستوى أكثر انخفاضاً من تكاليف استيرادها، مما يدفع المستوردين فى القطاع الخاص الى عدم استيرادها.

هـ- الاهتمام بالتصدير: وإعطاؤه الأولوية، وجعله من المحركات الأساسية لعملية النمو، بدلاً من أن يكون مقتصراً فقط على إشباع الحاجات الأساسية للمواطنين.

و- تنفيذ الاتفاقيات العربية المتعلقة بتنظيم انتقال العمالة بين الأقطار العربية، وإعطائها المزايا المعطاه لمواطنى الأقطار المضيفة للعمالة.

ى- تشجيع الاستثمارات العربية فى الأقطار العربية.

ثانياً: إنشاء سوق عربية مشتركة:

إن قضية إقامة هذه السوق تستند الى تعميق مفهوم الهوية العربية والانتماء القومي، وضرورة دعم الأمن القومى العربى، إلى جانب المصلحة الاقتصادية المشتركة.

فهذه السوق يجب أن تقام تدريجياً بين الأقطار العربية، أو بين بعضها كمرحلة انتقالية، لأنها سوف تعمل على توحيد هذه الأقطار، وتعزز الأمن الاقتصادى العربى، ومن ثم تعزز الأمن القومى العربى.

وتتلخص أهم المنافع الاقتصادية للسوق، فيما يلى[١٤].

أ- سيدعم توسيع حجم هذه السوق التنمية العربية، وتُمكّن الأمة العربية من إقامة صناعات ثقيلة وصناعات حربية.

ب- إنها سوف تكون قادرة على تحقيق درجة أعلى من التكامل الاقتصادى العربى، وتخفف من حدة التبعية للخارج، وتحقق درجة أفضل من استقلالية القرار العربى.

جـ- دعم المركز التفاوضى العربى فى الاقتصاد الدولى الراهن الى درجة معتبرة من تكتلات اقتصادية كبرى.

د- تحسين مركزنا التفاوضى ـ ككتلة ـ تجاه اتفاقية الجات، وتمكين الأقطار العربية المنضمة إلى السوق من إعطاء بعضها معاملة تفضيلية لا تسرى على الدول غير الأعضاء.

من هنا يمكن القول: إنه إذا كانت العولمة ستؤثر على دول المنطقة بانخفاض أسعار موادها الخام الأساسية، وتأثر أسواقها فى مجال التصدير للمنتجات الزراعية والصناعية لعدم قدرتها على المنافسة الدولية، لذلك يجب على دول المنطقة العربية أن تعمل على:

أ- الاهتمام ببرامج وخطط التنمية الاقتصادية لتقوية الاقتصاد الوطني في كل دولة.

ب- توفير فرص العمل للحد من البطالة، بالتوسع فى المنشآت الصغيرة والمتوسطة.

جـ- زيادة الإنتاج وتحسينه والحرص على فتح أسواق جديدة.

د- استمرار الدعم الحكومى لحماية الفئات المستحقة من ذوى الدخول المحدودة.

هـ- الحفاظ على حقوق العمال وحماية مكاسبهم الوطنية.

و- دعم المبادرات الذاتية وتشجيع العمل التطوعى لدعم جهود الحكومات فى برامج التنمية.

أما كيفية التعامل مع العولمة فى المجال السياسى فيأتى على النحو التالى:

١- **إصلاح الأوضاع الداخلية**: فالأوضاع الداخلية فى العديد من دول العالم الثالث ـ ومنها الدول العربية ـ لا تؤهلها للتعامل بفاعلية مع متطلبات عصر العولمة وتحدياته، مما يحتم ضرورة الشروع فى عملية الإصلاح الداخلى بطريقة جادة وحقيقية. ويجب أن تشمل عملية الإصلاح هذه، الأجهزة الإدارية والحكومية التى تمثل العصب الأساسى للدولة، وذلك وفقاً لرؤى جديدة تجعل أجهزة الدولة ومؤسساتها أكثر قدرة على التكيف مع المتغيرات الجديدة.

إن الإصلاح السياسى القائم على تحقيق تحول ديمقراطى حقيقى بصورة تدريجية وتراكمية، يحقق العدالة الاجتماعية ويكافح ظواهر الفساد السياسى والإدارى ، يعتبر هو المدخل الحقيقى لبناء دولة المؤسسات، وتحقيق سيادة القانون، ويرشد عملية صنع السياسات والقرارات.

والتكنولوجيا. وليست هاتان الحاجتان الضروريتان متعارضتين، بل متكاملتين.

إن نجاح أى بلد من البلدان النامية، فى الحفاظ على الهوية والدفاع عن الخصوصية، مشروط بمدى عمق عملية التحديث الجارية فى هذا البلد، عملية الانخراط الواعى، فى عصر العلم والتكنولوجيا. والوسيلة فى كل ذلك هى اعتماد الإمكانيات التى توفرها العولمة نفسها، أعنى الجوانب الإيجابية منها وفى مقدمتها العلم والتكنولوجيا. وهذا ما نلمسه بوضوح فى خطط الدول الأوربية التى يدق فى كثير منها ناقوس خطر "الغزو الأمريكى" الإعلامى والثقافى(١٧).

إن أى مجتمع إذا لم يعِ اختلافاته وخصوصياته ويحاول أن يحولها إلى منظومات مرنة ومنفتحة وحوارية، فسوف يقع - حتى لو هرب أو قاوم العولمة - فى التهميش، وعندها سيعيش نوعاً من الغربة، كأن العولمة ضده.

إن العالم يتعولم وسيتعولم أكثر وأكثر، سواء رضينا أم أبينا، فإن لم نتفاعل معه من المنظور المعرفى الحوارى سنكون ضحية لحالة من القلق، وسنعطى للآخرين الفرصة لأن يفرضوا علينا أنماط ملابسهم وغذائهم وقيمهم الاجتماعية، وهذه أمور فى غاية الخطورة، فإذا لم يكن لنا وجود فى هذا العالم، فسوف نضع أنفسنا فى حالة سلبية، تتيح للآخر أن يفرض علينا ما يشاء.

إننى لست مجبراً أن أكون أمريكياً أو فرنسياً أو يابانياً، بل إننى يمكن أن أثبت وجودى فى العالم بخصوصياتى واختلافاتى، وذوقى، وأخلاقياتى،

وما يمكن أن يشكل هويتى العربية والإسلامية، التى تتميز بالمرونة، وعدم الجمود. ولكى يتحقق ذلك يمكن القول إننا بحاجة إلى:

أ- صياغة استراتيجية عربية للتعامل مع العلم والتكنولوجيا الحديثة.

ب- صياغة استراتيجية عربية متطورة للحوار مع الثقافات الأخرى، وللتعامل مع كل المتغيرات الدولية، وذلك بقصد تدعيم قدرة العرب على التكيف مع هذه المتغيرات.

جـ- إعادة النظر فى المناهج الدراسية والجامعية العربية على نحو يهدف الى تأصيل الملامح الحضارية فى الشخصية العربية لمواجهة تحولات عالم اليوم.

د- أن يوظف قدر أكبر من الثروات العربية فى خدمة العلم والتقدم التكنولوجى.

هـ- إعادة بناء الثقافة من داخلها، وربطها بهموم الشعب والأمة العربية.

و- تعميق الاتجاه العقلانى، والعمل على الاستنارة الفكرية.

ى- تعميق الوعى التاريخى العربى والإسلامى.

ز- ضرورة خلق إعلام ناضج، يبنى الإنسان العربى الواعى والقادر على أن يكون فاعلاً فى حوار المثاقفة، ومصوناً ضد أخطار العولمة.

س- الإقرار الفعلى المشخص بضرورة الحوار الديمقراطى العربى المفيد، والمتسم بالمرونة.

٢- **تطوير سياسات التكامل الإقليمي:** إن تطوير سياسات التكامل الإقليمى بين دول العالم الثالث، أصبح ضرورة، وذلك نظراً لعمق التحديات التى تطرحها العولمة على هذه الدول، ومحدودية قدرتها على التعامل معها فرادى.

إن أغلب دول العالم الثالث ـ وعلى رأسها الدول العربية ـ لا تنقصها هياكل التكامل ولا التصورات والأفكار والبرامج، ولكن الذى ينقصها هو إرادة التكامل، بما تتضمنه من معانى الحرص والعمل المشترك على تذليل المشكلات والعقبات التى تعيق التكامل، وقد تكون التحديات المشتركة التى تمثلها العولمة لهذه الدول دافعاً لها لاتخاذ خطوات جادة وحقيقية على طريق تفعيل عمليات التكامل والتكتل الإقليمى فيما بينها[١٥].

فعلى دول الوطن العربى أن تسعى لتأمين نفسها بنفسها بدلاً من أن تستورد أمنها من أمريكا لقاء تكلفة اقتصادية وسياسية ومعنوية باهظة. ولكى يتحقق لها ذلك يجب عليها أن تعمل على:

أ- إعادة ترتيب البيت العربى من الداخل أولاً، وذلك بإعادة صياغة العلاقات العربية ـ العربية على أسس جديدة تقوم على المصارحة والمكاشفة.

ب- الاتفاق على ميثاق شرف عربى، وعلى وضع آلية لفض النزاعات العربية، وعلى إقامة محكمة عدل عربية.

جـ- إنشاء قوة عربية ضمن إطار الجامعة العربية هدفها الحيلولة دون اعتداء قطر عربى على آخر. ويمكن تمويل هذه القوة عبر تخصيص نسبة مئوية من الناتج المحلى الإجمالى للأقطار العربية.

ومن الواضح أن التكلفة الاقتصادية والسياسية والمعنوية لإنشاء قوة كهذه ستكون أقل بكثير من التكلفة التى تدفعها بعض الأقطار العربية لأمريكا

لتأمين [illegible]. وسيكون من النتائج المهمة لإقامة هذه القوة تحرير بعض الأقطار العربية من خوفها من بعضها، والعمل على مجابهة الخطر الأساسى الذى يهدد العرب، وهو اسرائيل، ومن ثم التحرر من الهيمنة الأمريكية(١٦).

أما التعامل مع العولمة على المستوى الثقافى فيكمن فى حقيقة مؤداها أننا يجب ان نعرف كيف نستطيع فرض أنفسنا وإيصال صوتنا إلى العالم، بحيث نضمن لأنفسنا مكانه فى هذه المسيرة الكونية.

نحن أمة مكافحة من أجل إثبات وجودنا الحضارى، وهو وجود كان متحققاً فى تاريخنا الماضى، ولكننا لا ننكر أننا الآن نعانى الكثير من التعثر، إزاء المجتمعات المتقدمة، ومن الواضح أن كفاحنا ومحاولاتنا للنهوض، جاءت من باب اتقاء التهميش، لذلك كانت البداية السليمة تأتى عن طريق استدراك ما فاتنا، وأن نضع أنفسنا على بداية الطريق الذى يجمع بين أصالتنا وعراقتنا من ناحية وبين التعامل مع العولمة من ناحية أخرى.

إن حاجتنا الى تحديد ثقافتنا، واغناء هويتنا، والدفاع عن خصوصيتنا، ومقاومة الغزو الكاسح الذى يمارسه المالكون للعلم والتكنولوجيا، لا تقل عن حاجتنا الى اكتساب الأسس والأدوات التى لابد منها لممارسة التحديث ودخول عصر العلم والتكنولوجيا.

نحن فى حاجة إلى التحديث، أى إلى الانخراط فى عصر العلم والتكنولوجيا كفاعلين مساهمين، ولكننا فى نفس الوقت فى حاجة إلى مقاومة الاختراق وحماية هويتنا وخصوصيتنا الثقافية من الانحلال والتلاشى تحت تأثير موجات الغزو الذى يمارس علينا وعلى العالم أجمع بوسائل العلم

الهوامش

١- محمد عابد الجابرى، قضايا فى الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص: ١٤١،١٤٢.

٢- هانس - بيتر مارتينى، هالد شومان، فخ العولمة، مرجع سابق، ص : ٦٠.

٣- المرجع السابق، ص : ٦٠

٤- حسنين توفيق إبراهيم، النظام الدولى الجديد فى الفكر العربى، عالم الفكر، مرجع سابق، ص : ٦٢.

٥- على الدين هلال، النظام الدولى الجديد، الواقع الراهن واحتمالات المستقبل، عالم الفكر، مرجع سابق، ص : ١٥.

٦- السيد ياسين، العولمة والطريق الثالث، مرجع سابق، ص : ٣٩.

٧- عمرو عبد الكريم، العولمة، عالم ثالث على أبواب قرن جديد، المنار الجديد، مرجع سابق، ص : ٤٢.

٨- لمزيد من التفصيل انظر: السيد ياسين، العولمة والطريق الثالث، مرجع سابق، ص : ٦٧.

٩- حسنين توفيق إبراهيم، النظام الدولى الجديد فى الفكر العربى، مرجع سابق، ص : ٧٢.

١٠- محمد عابد الجابرى، العولمة والهوية الثقافية، عشر أطروحات وردت فى كتاب العرب والعولمة، مرجع سابق، ص : ٣٠٣.

١١- أنظر مقتطفات مطولة من هذه الوثيقة فى:

Herald Tribune , march, 1992.

ونقلاً عن: حسنين توفيق إبراهيم، مرجع سابق، ص : ٧٥.

١٢- محمد عابد الجابر، قضايا فى الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص : ١٥٣.

١٣- لمزيد من التفصيل انظر: محمد الأطرش، العرب والعولمة، مرجع سابق ، ص : ٤٣.

١٤- المرجع السابق، ص : ٤٢٥.

١٥- حسنين توفيق إبراهيم، النظام الدولى الجديد، مرجع سابق.

١٦- محمد الأطرش، العرب والعولمة، مرجع سابق، ص : ٤٢٤.

١٧- محمد عابد الجابرى، العولمة والهوية الثقافية، ضمن كتاب العرب والعولمة، مرجع سابق، ص : ٣٠٧.







مكتبة بستان المعرفة
لطبع ونشر وتوزيع الكتب
كفر الدوار – الحدائق – بجوار نقابة التطبيقيين
٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ الإسكندرية: ٠١٢٢٣٥٣٤٨١٤